FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

E. DURKHEIM

Professeur de sociologie à la Faculté des lettres de l'Université de Bordeaux.

Chaque année forme un volume in-8° de 625 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* . . . . **10 fr.**

Première année. — 1896-1897

E. DURKHEIM : La prohibition de l'inceste et ses origines. — **G. SIMMEL** : Comment les formes sociales se maintiennent. — Analyse des travaux du 1er juillet 1896 au 30 juin 1897.

Deuxième année. — 1897-1898

E. DURKHEIM : De la définition des phénomènes religieux. — **H. HUBERT** et **E. MAUSS** : Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. — Analyse des travaux du 1er juillet 1897 au 30 juin 1898.

Troisième année. — 1898-1899

RATZEL : Le Sol, la Société, l'État. — **RICHARD** : Les crises sociales et la criminalité. — **STEINMETZ** : Classification des types sociaux. — Analyse des travaux du 1er juillet 1898 au 30 juin 1899.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

AUTRES TRAVAUX DE M. Emile DURKHEIM

De la division du Travail social, 2e édit. 1 volume in-8°. . . 7 fr. 50

Le Suicide (étude sociologique), 1 volume in-8°. . . . . 7 fr. 50

Les Règles de la Méthode sociologique, 2e édit. 1 vol. in-12. 2 fr. 50

C. BOUGLÉ. — **Les Sciences sociales en Allemagne**, 1 vol. in-12. . . . . 2 fr. 50

C. BOUGLÉ. — **Les Idées égalitaires** (étude sociologique), 1 vol. in-8°. . . . . 3 fr. 75

P. LAPIE. — **Les Civilisations tunisiennes** (musulmans, israélites, européens), étude de psychologie sociale, 1 vol. in-12. . . . . 3 fr. 50

P. LAPIE. — **La Justice par l'État**, étude de morale sociale, 1 vol. in-12. . . . . 2 fr. 50

G. RICHARD. — **Le Socialisme et la Science sociale**, 1 vol. in-12, 2e édition . . . . 2 fr. 50

L'ANNÉE
SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

ÉMILE DURKHEIM

Professeur de sociologie à la Faculté des lettres de l'Université de Bordeaux.

AVEC LA COLLABORATION DE MM.

CHARMONT, professeur à la Faculté de droit de Montpellier ;
RICHARD, docteur ès lettres ;
BOUGLÉ, chargé de cours à la Faculté des lettres de Toulouse ; **LAPIE**, maître de conférences à la Faculté des lettres de Rennes ;
E. LEVY, chargé de cours à la Faculté de droit d'Aix ;
AUBIN, BOURGIN, FAUCONNET, HUBERT, MAUSS, D. PARODI, F. SIMIAND, agrégés de l'Université.

QUATRIÈME ANNÉE (1899-1900)

I. — MÉMOIRES ORIGINAUX

Bouglé. — *Remarques sur le régime des castes.*
Durkheim. — *Deux lois de l'évolution pénale.*
Charmont. — *Les causes d'extinction de la propriété corporative.*

II. — ANALYSES

Des travaux du 1er juillet 1899 au 30 juin 1900. *Sociologie générale, religieuse, morale et juridique, criminelle, économique. Morphologie sociale. — Divers.*

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1901

L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE
1900

PREMIÈRE PARTIE
MÉMOIRES ORIGINAUX

I

REMARQUES SUR LE RÉGIME DES CASTES

Par M. C. BOUGLÉ

Le régime des castes est-il un phénomène universel, commun à toutes les civilisations, ou un phénomène unique, particulier à l'Inde ? Et quelle parenté relie ce régime aux formes sociales analogues, à la ghilde, au clan, à la classe ?

En essayant de répondre à ces questions, nous résumerons ici les principaux résultats sociologiques des recherches poursuivies par les spécialistes, ethnologues ou philologues, sur le présent et le passé de la caste hindoue.

I

DÉFINITION DU RÉGIME DES CASTES

L'abbé Dubois, dans ses précieuses *Observations sur les mœurs des Hindous*[1], s'efforçait d'établir que la division en castes était commune à la plupart des anciennes nations. De même Max Müller, dans son article sur la caste[2], démontrait l'universalité des différences ethniques, des oppositions poli-

(1) Pages 26, 46.
(2) *Essais de mythologie comparée.* Trad. Perrot, p. 370-373.

tiques, des spécialisations professionnelles sur lesquelles, suivant lui, repose tout le régime. « L'antipathie entre le Saxon et le Celte, entre la noblesse et la bourgeoisie, la distinction du financier et du savetier, tout cela existe encore, et semble presque indispensable au développement normal de toute société. » Des indications analogues ne manquent pas dans les ouvrages plus récents. « C'est une grave erreur, dit W. Crooke, que de croire que la caste est particulière à l'Inde et liée d'une manière intime à la religion hindoue[1]. » Il n'est pas rare que les voyageurs, en décrivant les usages hindous, les rapprochent de leurs équivalents européens, et rappellent qu'entre la répugnance du brahmane pour le paria et la répugnance du lord pour le balayeur, il n'y a pas de différence de nature[2].

Inversement, l'auteur dont les réflexions ont le plus puissamment contribué à renouveler tout le problème, M. Senart[3], insiste sur l'idée que la caste est un phénomène essentiellement hindou ; cette idée est le pivot de son argumentation. En présentant ses recherches sur l'ethnographie du Bengale[4], M. Risley mettait de même en évidence l'originalité des subdivisions de la société hindoue.

Entre ces affirmations contraires comment opter ? Le choix dépendra naturellement de la façon dont on définira le régime en question. La Révolution est-elle socialiste ? Les sociétés primitives sont-elles égalitaires ? La réponse tient à l'idée qu'on se fait du socialisme et de l'égalitarisme. Faute de définition préalable, la discussion tournera sans fin. Force nous est donc de commencer par construire la notion du régime des castes.

Si nous consultons l'usage courant, le mot de caste semble éveiller d'abord l'idée d'une spécialisation héréditaire. Le fils du forgeron sera forgeron, comme le fils du guerrier sera guerrier. Pour la répartition des tâches il sera tenu compte non des vœux exprimés ou des aptitudes manifestées par l'individu, mais seulement de sa filiation. Race et métier sont accouplés. Nul autre que le fils ne peut continuer la profes-

(1) *The Tribes and Castes of the N.W. Provinces and Oudh*, I, p. XVI.

(2) Wilkins, *Modern Hinduism*, p. 163-164. De Lanoye, *l'Inde contemporaine*, p. 32.

(3) *Les Castes dans l'Inde. Les faits et le système.* Paris, 1896, p. 257.

(4) *Tribes and Castes of Bengal*, p. XXI sqq.

sion du père, et le fils ne peut choisir d'autre profession que celle de son père. Les professions sont pour les familles comme autant de monopoles obligatoires; c'est pour les enfants non seulement un droit, mais un devoir de naissance que de les exercer. Il faut que cet esprit règne dans une société pour que nous disions qu'elle est soumise au régime des castes.

Mais cela suffit-il ? Il faut en outre, à ce qu'il nous semble, que nous distinguions dans cette société des niveaux, des étages, une hiérarchie. Le mot de caste ne fait pas seulement penser aux travaux héréditairement divisés, mais aux droits inégalement répartis. Qui dit caste ne dit pas seulement monopole, mais privilège. Par le fait de sa naissance, tel individu paie de lourds impôts ; tel autre y est soustrait. Devant la justice celui-ci « vaut » cent sous d'or, celui-là cinquante. L'anneau d'or, la robe rouge ou le cordon jaune que porte l'un sont rigoureusement interdits à l'autre. Leur « statut » personnel est déterminé, pour la vie, par le rang du groupe auquel ils appartiennent. On dira que ces inégalités sont l'œuvre du régime des castes.

Un autre élément nous paraît nécessaire à sa définition. Quand nous déclarons que l'esprit de caste règne dans une société, nous entendons que les différents groupes dont cette société est composée se repoussent au lieu de s'attirer, que chacun d'eux se replie sur lui-même, s'isole, fait effort pour empêcher ses membres de contracter alliance, ou même d'entrer en relation avec les membres des groupes voisins. Un homme refuse systématiquement de chercher femme en dehors de son cercle traditionnel ; bien plus, il repousse tout aliment préparé par d'autres que par ses congénères; le seul contact des « étrangers », pense-t-il, est quelque chose d'impur et de dégradant. Cet homme obéit à l' « esprit de caste ». Horreur des mésalliances, crainte des contacts impurs, répulsion à l'égard de tous ceux dont on n'est pas parent, tels nous paraissent être les signes caractéristiques de cet esprit. Il nous semble fait pour émietter les sociétés qu'il pénètre ; il les partage non seulement en quelques couches superposées, mais en une multitude de fragments opposés ; il dresse leurs groupes élémentaires les uns en face des autres, séparés par une répulsion mutuelle.

Répulsion, hiérarchie, spécialisation héréditaire, l'esprit de caste réunit ces trois tendances. Il faut les retenir toutes trois

si l'on veut obtenir une définition complète du régime des castes. Nous dirons qu'une société est soumise à ce régime si elle est divisée en un grand nombre de groupes héréditairement spécialisés, hiérarchiquement superposés, et mutuellement opposés.

Que cette définition ne fasse pas violence à l'usage courant du mot, on s'en rendra compte, si on la rapproche d'un certain nombre de définitions reçues. La plupart mettent en évidence la liaison de l'idée de caste avec l'idée de spécialisation héréditaire. « La caste est essentiellement héréditaire, dit Guizot[1] : c'est la transmission de la même situation, du même pouvoir de père en fils. Là où il n'y a pas d'hérédité, il n'y a pas de caste. » Suivant Ampère[2], trois conditions sont essentielles à l'existence d'une caste : « s'abstenir de certaines professions qui lui sont étrangères, se préserver de toute alliance en dehors de la caste, continuer la profession qu'on a reçue de ses pères. » A la répartition héréditaire des métiers, on ajoute souvent, pour définir le régime des castes, l'inégalité des droits. Le régime des castes, d'après James Mill[3], c'est « la classification et la distribution des membres d'une communauté en un certain nombre de classes ou d'ordres pour l'accomplissement de certaines fonctions, les uns devant jouir de certains privilèges, et les autres supporter certaines charges ». « Trois éléments constituent la caste, dit Burnouf[4]; le partage des fonctions entre les hommes, leur transmission héréditaire et la hiérarchie. » D'autres définitions posent comme essentiel au régime des castes cet esprit de division que nous notions en troisième lieu. « La caste, d'après Senart[5]: est un organisme de sa nature circonscrit et séparatiste. La classe et la caste ne se correspondent ni par l'étendue, ni par les caractères, ni par les tendances natives. Chacune, parmi les castes mêmes qui se rattachent à une seule classe, est nettement distinguée de ses congénères; elle s'en isole avec une âpreté que ne désarme aucun souci d'une unité supérieure. La classe sert des ambitions politiques; la caste obéit à des scrupules étroits, à des cou-

(1) *La Civilisation en Europe*, p. 138.

(2) *Comptes rendus de l'Acad. des Inscrip.*, 1848, cités par Revillout. *Droit Egyptien*, I, p. 132 sqq.

(3) Voir le Ve Supplément de l'*Encyclopédie Britannique*, art. *Caste*.

(4) *Essai sur le Véda*, p. 218.

(5) *Op. cit.*, p. 158, 180.

tumes traditionnelles, tout au plus à certaines influences locales, qui n'ont d'ordinaire aucun rapport avec les intérêts de classes. Avant tout, la caste s'attache à sauvegarder une intégrité dont la préoccupation se montre ombrageuse jusque chez les plus humbles. » « Au point de vue social et politique, lit-on dans un rapport anglais[1], la caste c'est la division, l'envie, la haine, la jalousie, la défiance entre voisins. »

La plupart de ces définitions n'ont qu'un défaut, qui est leur étroitesse. Elles mettent en lumière l'un ou l'autre des aspects du régime à définir; mais aucun d'eux ne doit être laissé dans l'ombre. C'est en tenant sous les yeux les trois éléments constitutifs de la caste qu'il nous faut rechercher à quelles civilisations elle s'est imposée, et avec quelles formes sociales elle est apparentée.

II

RÉALITÉ DU RÉGIME DES CASTES

Si, pour retrouver le régime des castes parmi les réalités historiques, on se laisse guider par cette définition intégrale, on s'apercevra sans doute, au premier coup d'œil, qu'autant il est aisé de reconnaître, ici ou là, des éléments et comme des membres épars de ce régime, autant il est difficile de le rencontrer complet, parfait, pourvu de tous ses organes. S'il est peu de civilisations où l'une ou l'autre de ses tendances caractéristiques ne se glisse, il en est peu aussi où toutes trois réunies s'épanouissent librement.

Il est clair, par exemple, que l'on peut aisément relever, jusque dans notre civilisation occidentale contemporaine, certaines traces de l'esprit de caste. Là aussi se rencontre l'horreur des mésalliances et la crainte des contacts impurs. La statistique des mariages montre que s'il y a des professions dont les membres s'allient volontiers, il en est beaucoup entre lesquelles les alliances sont très rares[2]. Nom-

(1) Cité par Schlagintweit, *Zeitschrift der Deutschen morgenlændischen Gesellschaft*, Bd. XXXIII, p. 587.

(2) Karl Bücher, *Die Entstehung der Volkswirthschaft*. 2e édition, p. 338 sqq.

bre de coutumes prouvent que les différents « mondes » n'aiment pas à se mêler ; c'est ainsi que certains quartiers, certains cafés, certaines écoles sont fréquentés exclusivement par certaines catégories de la population[1]. Que ces distinctions correspondent encore, en gros, aux degrés d'une hiérarchie, il est difficile de le contester. Si les lois n'avouent plus l'existence des classes, les mœurs la manifestent clairement : elles sont loin d'attribuer aux différentes catégories de citoyens le même coefficient de « considération » ; et cette considération se traduit, sinon par des privilèges déclarés, au moins par des avantages indéniables[2]. La spécialisation héréditaire, enfin, est loin d'avoir complètement disparu. Il y a toujours des villages où la même industrie s'exerce depuis des siècles[3], le nombre des métiers monopolisés par telle ou telle race est encore considérable[4] ; et les cas où le père transmet avec sa fortune, sa profession à son fils semblent de plus en plus fréquents[5].

Pour nombreux que soient ces indices, personne ne soutiendra que le régime des castes domine notre civilisation. Elle s'en éloigne à chaque pas qu'elle fait. Que l'on analyse les réformes juridiques, politiques, économiques qu'elle a opérées depuis l'ère moderne ; on ne pourra méconnaître qu'elle obéit, plus ou moins lentement, mais sûrement, aux exigences des idées égalitaires[6]. Les habitudes qui rappellent le régime des castes, alors même qu'elles subsistent en fait, n'obtiennent plus la consécration du droit. De plus en plus elles seront classées comme des survivances.

Est-ce à dire qu'il suffirait de nous retourner vers notre

(1) Que ces questions de classes ne soient sans doute pas étrangères à la « crise de l'enseignement secondaire », c'est ce que différents observateurs ont mis en évidence. V. par exemple Langlois, *la Question de l'Enseignement secondaire en France et à l'étranger*.

(2) Voir Goblot, *Revue d'économie politique*, janvier 1899.

(3) Par exemple, chez nous, le village de Monistrol ou celui de Villedieu-les-Poêles.

(4) On en trouverait des exemples assez nombreux dans Auerbach, *les Races et les Nationalités en Autriche-Hongrie*, p. 75, 119, 125, 209, 266.

(5) On trouvera, à ce sujet, dans la *Revue de Sociologie* (année 1900) une instructive discussion. Elle montre que les cas où le père transmet son métier au fils ne sont pas rares, mais aussi combien il est difficile de classer et de dénombrer ces cas.

(6) C'est ce que nous avons essayé de démontrer dans la première partie de notre étude sur les *Idées égalitaires*.

moyen âge pour retrouver le régime des castes ? Certes, à mesure que nous remontons vers le passé, les divisions de la société nous apparaissent plus tranchées. Entre ses couches superposées, les distances sont marquées non pas seulement par les mœurs, mais par les lois ; les professions sont plus fréquemment monopolisées par les familles. Toutefois, que l'organisation sociale du moyen âge soit loin de correspondre exactement au régime que nous avons défini, il est aisé de s'en rendre compte si l'on se rappelle les caractères sociologiques des deux puissances qui ont régné sur lui, le clergé catholique et la noblesse féodale.

On a souvent dit du clergé qu'il constituait une caste. Mais, ainsi que le remarque justement Guizot[1], l'expression est alors essentiellement inexacte. Si l'idée d'hérédité est inhérente à l'idée de caste, le mot de caste ne peut être appliqué à l'Église chrétienne, puisque ses magistrats ne doivent être que des célibataires. Là où les fonctions, bien loin d'être réservées par les pères à leurs fils, sont distribuées entre des hommes qui ne peuvent descendre de leurs prédécesseurs, là où la cooptation remplace l'hérédité, il peut bien y avoir esprit de corps ; mais les corps ne sont pas des castes. En fait, par son mode de recrutement, le clergé servait indirectement des idées contraires à celles sur lesquelles le régime des castes s'appuie ; une Église qui pouvait transformer des esclaves en pontifes, et élever le fils d'un pâtre au-dessus des rois, opérait ainsi des espèces de rédemptions sociales qui, plus encore que ses dogmes, étaient des leçons d'égalité[2].

De même, une grande distance sépare le régime féodal du régime des castes proprement dit. Et d'abord, dans la mesure où le régime féodal obéit à ce principe, que « la condition de la terre emporte celle de l'homme », il contrarie le principe du régime des castes. Car il cesse alors de déterminer la situation des personnes par leur naissance, il introduit des bouleversements dans la hiérarchie héréditaire. Du jour au lendemain, par cela seul qu'une conquête ou un contrat le rend maître d'une terre, un homme peut se trouver élevé d'un degré sur l'échelle sociale. Ajoutons que lorsqu'un même homme est possesseur de plusieurs fiefs, sa situation devient ambiguë : vassal des uns, suzerain des autres, son rang social

(1) *Civilisation en Europe*, p. 138.
(2) Cf. Fustel de Coulanges, *l'Alleu et le Domaine rural*, p. 299.

cessera d'être nettement défini. Un pareil système n'aboutit pas à une hiérarchie stricte.

D'un autre côté, « l'émiettement féodal » n'empêchait-il pas les individus de s'agglomérer pour former des castes? Chaque seigneur vit sur ses terres, et gouverne pour son propre compte un certain nombre d'hommes qui ne dépendent que de lui; la féodalité n'est donc pas constituée par une superposition de collectivités, mais bien plutôt par une « collection de despotismes individuels [1] ». En ce sens on a pu soutenir sans paradoxe que, comme l'Église fut, par certaines de ses tendances, une école d'égalité, la féodalité fut une école d'indépendance. Son organisation se prêtait à l'individualisme. Elle ne découpait pas la société en petits corps compacts, et se repoussant les uns les autres. Elle ne la fragmentait pas en castes.

Pas plus que notre moyen âge, l'antiquité classique ne nous offrirait une image exacte du régime cherché.

Certes, une hiérarchie stricte a longtemps marqué les rangs dans la cité. Sans parler des esclaves, on sait quelles inégalités religieuses, juridiques et politiques séparent le plébéien du patricien. La spécialisation héréditaire n'est pas inconnue : on rencontre souvent dans l'histoire grecque des familles de médecins, ou des familles de prêtres [2]; à Athènes, les noms des quatre tribus ioniennes sont des noms de professions [3]. Il n'est pas douteux enfin que les groupes élémentaires qui devaient composer la cité font effort pour ne pas se mêler : aussi longtemps qu'il peut, fidèle au culte de ses ancêtres, le γένος s'isole et se rétracte.

Mais c'était précisément la destinée et comme la mission de la cité antique que de surmonter toutes ces tendances. La spécialisation héréditaire, — si tant est qu'elle ait jamais été de règle [4], — y est vite devenue une exception. L'organisation hiérarchique n'y devait pas aboutir à la superposition de groupes opposés. En effet, tant que la cité reste une collection γένη, les inférieurs ne forment pas de groupes à part; esclaves ou clients, ils appartiennent à une famille; ils font partie

(1) C'est l'expression de Guizot dans son étude sur le *Régime féodal.*
(2) Ainsi les Eumolpides à Eleusis.
(3) Schömann *Griechische Alterthümer,* I, p. 327 sqq.
(4) Cf. I. von Müller, *Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft*, IV, I.

du même corps que l'eupatride [1]. Plus tard, quand une plèbe indépendante s'est constituée, elle supporte impatiemment d'être regardée comme une société inférieure. Elle impose à la cité des divisions nouvelles qui, venant chevaucher sur les divisions anciennes, forcent les citoyens à se mêler. Agglomérés ici par dèmes, et là classés suivant leur fortune ou d'après leur armement, ils ne peuvent rester groupés par clans. Progressivement et comme méthodiquement, l'isonomie, l'iségorie, l'isotimie sont conquises. La charrue des réformateurs passe et repasse, pour les effacer, sur les sillons tracés par les divisions primitives.

Ainsi dès l'antiquité, la civilisation occidentale répugne au régime que nous avons défini.

Combien, d'ailleurs, il est difficile de le rencontrer parfait et comme à l'état pur, nous le prouverons, mieux que par une revue générale des civilisations, si nous examinons un « cas privilégié ». — On prend souvent la civilisation égyptienne pour le type d'une civilisation soumise au régime des castes : essayons donc d'y retrouver la spécialisation héréditaire, la hiérarchie stricte, l'opposition tranchée des groupes.

Si l'on s'en fie au témoignage de l'antiquité, le doute semble impossible. Les Egyptiens, nous dit Hérodote [2], sont divisés en sept γένη : prêtres, guerriers, bouviers, porchers, marchands, interprètes et pilotes. Seuls les prêtres et les guerriers jouissent de marques de distinction; des terres spéciales leur sont réservées; ils sont exempts de toutes charges [3]. Mais, comme le reste de la population, ils sont rivés à la profession de leurs ancêtres. Si quelqu'un des prêtres meurt, il est remplacé par son fils [4]. Les guerriers n'ont le droit de pratiquer aucun autre métier que celui des armes, qu'ils exercent de père en fils [5].

(1) Sans doute, on rencontre à Rome des *gentes minores*, et des γένη analogues, de laboureurs et d'artisans, à Athènes (Cf. Wilbrandt, *Die politische und sociale Bedeutung der attischen Geschlechter vor Solon*). Le γένος était tellement essentiel au droit de cité que la plèbe, pour entrer dans la cité, dut s'organiser en γένη. Mais, à ce moment, l'infériorité collective de la plèbe n'est déjà plus absolue, et les plébéiens commencent la conquête de l'égalité des droits.

(2) II, 164.

(3) *Ibid.*, 168.

(4) *Ibid.*, 37.

(5) *Ibid.*, 166.

Diodore n'est pas moins explicite. Il nous montre les terres divisées en trois parts : celle des prêtres, celle des rois, celle des soldats[1]. Quant aux ordres (συντάγματα) inférieurs à ces ordres privilégiés, ceux des pasteurs, des laboureurs et des artisans, ils ne peuvent s'occuper des affaires publiques, ni pratiquer aucun autre métier que le métier traditionnel de leur famille. Et Diodore ne nous présente pas seulement cette spécialisation comme une habitude, elle est, suivant lui, commandée par les lois[2].

Les découvertes modernes confirment-elles les renseignements des anciens? Cela semble au premier abord indubitable. Le décret trilingue de Rosette nous montre les terres divisées comme l'indiquait Hérodote, en terres sacrées, terres militaires et terres royales. D'autres, comme le décret de Canope, témoignent des privilèges réservés aux classes sacerdotale et guerrière[3]. D'un autre côté, nombre d'inscriptions prouvent qu'il existait, à tous les étages de la société, de véritables dynasties. On a les cercueils des prêtres de Montou Thébain pendant près de trente générations[4] : ils appartenaient presque tous à deux ou trois familles qui se mariaient entre elles ou prenaient femme chez les prêtres d'Ammon. On connaît une famille d'architectes du roi qui conserva la charge pendant plusieurs siècles, sous toutes les dynasties égyptiennes. On possède, en démotique, tous les contrats et papiers d'une famille de choachytes thébains, depuis le règne de Tabraka (680 avant J.-C.) jusqu'à l'occupation romaine : comme leurs plus lointains ancêtres, les petits-fils sont de pauvres ouvriers. Ce sont des faits de ce genre qui amènent M. Revillout à conclure[5] que les anciens avaient bien vu l'Egypte et que le régime des castes y régnait.

Regardons-y cependant de plus près. La division des tâches ne semble pas avoir été toujours et partout aussi nette qu'on le croyait. Les fonctions sacerdotales et militaires ne s'excluaient pas. On possède le sarcophage d'un prêtre de la déesse Athor, lequel était, en même temps que prêtre, commandant

(1) I, 73.

(2) *Ibid.*, 74, § 3, 8.

(3) Cf. Revillout. *le Droit égyptien*, I, p. 137, 138.

(4) Cf. Maspero, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient classique*, I, p. 305.

(5) *Op. cit.*, p. 131, 136, 147,

d'infanterie[1]. La spécialisation n'était donc pas absolue; le cumul des professions n'était pas interdit. Du moins leur transmission par l'hérédité était-elle vraiment prescrite? En fait nous constatons bien que le fils d'un pontife a le plus souvent sa place marquée dans le temple, que le fils d'un scribe entre à son tour dans les bureaux. Mais ces faits, pour nombreux qu'ils soient, s'ils prouvent que « le népotisme est aussi vieux que les pyramides[2] », ne suffisent pas à prouver que la transmission des métiers de père en fils était de droit[3].

On a d'ailleurs la preuve positive que l'homme n'était pas enfermé pour jamais dans la situation de son père. Non seulement, aux temps démotiques, on voit apparaître une sorte de classe bourgeoise[4] dont les membres ne semblent astreints à aucune profession particulière, mais encore, dès la haute époque, le nombre des « parvenus » est considérable. Le fameux Amten était fils d'un pauvre scribe. Placé lui-même dans un bureau des subsistances, il devient crieur et taxateur des colons, puis chef des huissiers, maître crieur, directeur de tout le lin du roi; bientôt placé à la tête d'un village, puis d'une ville, puis d'un nome, il finit par être primat de la Porte occidentale. Il meurt comblé d'honneurs, possesseur de plusieurs fiefs, ayant doté sa famille et placé ses fils[5]. L'exemple montre que la hiérarchie sociale était loin d'être pétrifiée. Le pouvoir du roi pouvait bouleverser les situations traditionnelles. Il est à remarquer que si dans la féodalité égyptienne la transmission héréditaire des terres et des titres est de règle, il faut, pour qu'un baron soit reconnu tel, qu'à l'hérédité s'ajoute l'investiture du Pharaon. En donnant des terres ou des charges, il peut créer des nobles[6]. Il y a là des faits de mobilité sociale difficilement compatibles avec la rigidité du régime des castes.

Ajoutons que rien ne permet d'affirmer que cet esprit de division et d'opposition mutuelle, qui nous a paru être un élé-

(1) Cf. Ampère, *loc. cit.*

(2) C'est l'expression d'Ampère.

(3) Il faut se garder de confondre l'état de fait avec le droit. C'est ainsi que, chez beaucoup de peuples qui admettent pourtant, en droit, la polygamie, un grand nombre d'hommes restent de fait monogames, — que ce soit à cause de leur pauvreté ou à cause de la rareté des femmes.

(4) D'après M. Revillout lui-même, *op. cit.*, I, p. 165.

(5) Voir Maspero, *op. cit.*, I, p. 290.

(6) *Ibid.*, p. 300 sqq. Cf. Revillout, *loc. cit.*, p. 145.

ment constitutif du régime des castes, ait dominé dans la société égyptienne. Nous n'avons pas la preuve positive qu'un système de prohibitions ait longtemps isolé ses groupes élémentaires. Au contraire on a justement remarqué que l'Egypte est un des pays où l'organisation administrative a le plus vite effacé les divisions spontanées de la population. Les nécessités de la culture commune y devaient faire oublier les répugnances de clans : le Nil, a-t-on dit, exigeait l'unité[1]. Quelle qu'en soit la raison, il est certain que l'histoire de la civilisation égyptienne ne nous révèle pas cette invincible résistance à l'unification qui caractérise le régime des castes. Il se heurtait, dans notre civilisation occidentale, à la puissance de la démocratie; dans la civilisation égyptienne, c'est une monarchie forte qui entrave son développement.

III

LE RÉGIME DES CASTES EN INDE

Ce régime rencontre-t-il, dans la civilisation hindoue, des obstacles analogues ? Ou au contraire y verrons-nous enfin, librement épanouies, en pleine terre, ses trois tendances essentielles?

Nous constaterons d'abord que nulle part la spécialisation n'est poussée plus loin qu'en Inde. Certes, les métiers différenciés y sont moins nombreux que dans notre civilisation contemporaine. Pour qu'une société compte plus de dix mille professions et voie leur nombre s'accroître de plus de quatre mille en treize ans[2], il faut qu'elle possède une industrie « scientifique », seule capable de multiplier et de varier, en même temps que les besoins, les moyens de production. L'Inde, tant qu'elle est restée livrée à elle-même, n'a pas connu ces progrès.

Mais si ses procédés de production sont demeurés relativement simples, au moins a-t-elle autant que possible divisé les tâches entre des corps différents. On n'a, pour s'en rendre compte, qu'à relever le nombre des sous-groupes dont chacun des grands groupes professionnels est composé. C'est ainsi que l'on distinguera 6 castes de commerçants, 3 de scri-

(1) Cf. Leist, *Græco-italische Rechtsgeschichte*, p. 106.

(2) Comme il arrive en Allemagne, Cf. Bücher, *Die Entstehung der Volkswirthschaft*, p. 319.

bes, 40 de paysans, 24 de journaliers, 9 de pasteurs et chasseurs, 14 de pêcheurs et mariniers, 12 d'artisans divers, charpentiers, forgerons, orfèvres, potiers, 13 de tisserands, 13 de fabricants de liqueurs, 11 de domestiques[1]. Et sans doute, ces subdivisions internes ne correspondent pas toutes à des distinctions professionnelles. Mais, dans nombre de cas, ce qui distingue une caste de ses congénères, c'est qu'elle s'abstient de certains procédés, n'utilise pas les mêmes matériaux, ne façonne pas les mêmes produits.

Dans les légendes bouddhiques, on distingue les différentes castes de pêcheurs d'après les instruments dont elles se servent, ou d'après les poissons qu'elles pêchent[2]. Dans le groupe du vêtement, les ouvriers en turbans ne veulent avoir rien de commun avec les ouvriers en ceintures. Dans le groupe du cuir, il y a une caste pour fabriquer la chaussure, une autre pour la réparer, une autre pour façonner les outres[3]. On ne voit pas, nous dit-on, le même homme pousser la charrue et paître les bestiaux[4]. Parmi les clans ghosi, il y en a qui gardent les vaches et ne vendent que du lait; d'autres achètent le lait et vendent le beurre[5]. Les Kumhars d'Orissa sont divisés en Uria Kumhars, qui travaillent debout et font de grands vases, et les Kattya Kumhars, qui tournent la roue assis et font de petits pots[6]. Le couli qui porte un fardeau sur la tête refuserait de le charger sur ses épaules; celui qui use de la perche n'use pas du havre-sac[7]. Les différentes castes de domestiques ont chacune leur emploi propre; et chacune refuserait énergiquement de s'acquitter de l'emploi des autres[8]. Du haut en bas de la société hindoue, le cumul des fonctions est interdit en principe.

Les changements de fonctions ne sont pas moins illicites. Les travaux sont divisés une fois pour toutes; et chacun, par sa naissance, a sa tâche marquée. L'hérédité des professions est la règle, et l'a été dès la plus haute antiquité. C'est ce

(1) Schlagintweit, *art. cit.*, p. 578.

(2) Fick, *Die Sociale Gliederung im Nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit*, p. 194.

(3) Sylvain Lévi, article *Inde* de la *Grande Encyclopédie*.

(4) Nesfied. *Brief View of the Caste System*.

(5) Risley, *op. cit.*, II, p. 183.

(6) *Ibid.*, I, p. XLVII.

(7) Cf. l'*Hindoustan*, par M. P..., IV, p. 83.

(8) On trouverait de nombreux faits de ce genre dans les *Voyages* de Jacquemont.

trait qui frappe les voyageurs mahométans qui visitèrent l'Inde au IXe siècle[1]. « Dans tous ces royaumes... il y a des familles de gens de lettres, de médecins et d'ouvriers employés à la construction des maisons, et on ne trouve personne dans les autres familles qui fasse profession des mêmes arts. » Dans les Jâtaka, qui nous laissent apercevoir quelques traits de la société hindoue du VIe siècle, l'expression « fils d'un conducteur de caravanes » signifie conducteur de caravanes; « fils d'un forgeron » signifie forgeron[2]; des familles de potiers, des familles de tailleurs de pierres sont désignées; allusion est faite à des rues, à des villages où certains métiers sont localisés de père en fils[3].

Strabon notait déjà[4] que chaque classe, en Inde, a son métier spécial. Les noms mêmes des castes, dont la plupart sont des noms de professions, prouveraient suffisamment l'ancienneté de la spécialisation hindoue[5].

Et sans doute cette règle supporte bien des exceptions. Ne parlons pas des changements de profession tout récents, qui poussent nombre de gens de toutes castes vers l'administration ou vers l'agriculture[6] : ils sont l'œuvre du bouleversement que l'invasion anglaise fait subir à la tradition hindoue. Mais de tout temps, les brahmanes se sont ouvert toutes espèces de professions[7]. Bien loin qu'ils se confinent dans l'étude des livres sacrés, on en voit qui sont laboureurs, sol-

(1) *Ancienne relation des Indes et de la Chine*, éd. de 1728, p. 40.

(2) Fick, *op. cit.*, p. 178.

(3) *Ibid.*, p. 180, 181.

(4) XV, I. 49.

(5) C'est ainsi que le mot Mayara, qui designe les pâtissiers serait une forme alterée du sanscrit Modakakara (pâtissier); Tatwa et Tanti, qui désignent les tisserands, dériveraient du sanscrit Tantuvâya (tisserand); le nom des Kandus (brûleurs de grains) viendrait du sanscrit Kandu (four), etc. Suivant M. Nesfield (*Brief View of the Caste system*, p. 89) 77 p. 100 des noms de castes seraient d'anciens noms de métiers. Il est vrai qu'un certain nombre des étymologies proposées par M. Nesfield sont contestées, mais il en reste assez d'incontestées pour soutenir l'argument (voy. par exemple dans Lassen, *Indische Altertumskunde*, I, p. 795, 820, ou plus récemment dans le livre de Jogendranâth Bhattacarya. *Hindu Castes and Sects*), p. 238, 232, 252.

(6) Ce dernier fait contredit la prétendue loi qui veut que jamais on ne fasse retour à l'agriculture, une fois qu'on a goûté d'un autre métier. Cf. disc. cit. dans la *Revue de Sociologie*, 1900.

(7) Strabon, rapportant que chaque classe a sa profession déterminée, ajoute : πλήν φιλοσόφους.

dats, commerçants, cuisiniers[1]. « Pour son ventre il faut jouer bien des rôles, » disait l'un d'eux à l'abbé Dubois[2]. Les anciens codes reconnaissaient d'ailleurs au brahmane le droit de pratiquer différents métiers en cas de détresse. Mais les membres des autres castes, que ces mêmes codes prétendaient river à l'occupation traditionnelle, ne se faisaient pas faute de suivre l'exemple des brahmanes. Nous notions tout à l'heure que les noms de castes sont d'ordinaire d'anciens noms de professions. Mais ajoutons qu'il est relativement rare que la profession exercée aujourd'hui par une caste soit celle que son nom désigne. Les Atishbaz sont bien, comme leur nom l'indique, artificiers, et les N'Albaud maréchaux ferrants[3]. Mais il n'est pas vrai que tous les Chamars soient aujourd'hui tanneurs, les Ahirs pasteurs, les Banjaras porteurs, les Luniyas fabricants de sel. Les Baidyas forment, suivant la tradition, la caste des médecins. Or, c'est à peine si le tiers d'entre eux pratiquent la médecine : beaucoup sont maîtres d'école, fermiers, intendants[4]. Parmi les Sunris, que la tradition désigne comme les fabricants de liqueurs, on trouve, dans certaines provinces, des charpentiers et des couvreurs, ailleurs des marchands de grain[5]. Les Kansaris et les Sankaris sont employés comme domestiques, bien qu'ils appartiennent théoriquement aux castes commerçantes[6]. Chez les Kaibarttas du Bengale, si les Mechos sont restés pêcheurs conformément à la tradition, les Hélos sont passés à la culture[7]. On compte d'ailleurs aujourd'hui beaucoup plus de cultivateurs qu'il ne devrait y en avoir si les divisions consacrées étaient respectées[8]. Le système de la spécialisation héréditaire comporte donc, en Inde, beaucoup plus de mobilité qu'on pouvait le croire à première vue.

Mais remarquons d'abord que cette mobilité est collective bien plutôt qu'individuelle. On voit rarement un fils, pour

(1) Senart, *op. cit.*, p. 42 sqq. Cf. Jogendranâth Bhattacarya, *op. cit.*, p. 74, 112.

(2) *Op. cit.*, I, p. 410.

(3) Crooke, *The Tribes and Castes of the N. W. Provinces*, I, p. CXLIX.

(4) Risley, *The Tribes and Castes of Bengal*, I, p. 49.

(5) Risley, *loc. cit.*, I, p. 280.

(6) Jogendranâth Bhattacarya. *Hindu Castes and Sects*, p. 309.

(7) Risley, *ibid.*, I, p. LXXII.

(8) 34 millions 3/4 au lieu de 6 millions 1/2. Cf. Crooke, *op. cit.*, I, p. CXLX.

obéir à sa vocation propre, quitter le métier de son ancêtre et chercher seul sa voie. Ce sont plutôt des groupes qui se détachent de l'ensemble pour prendre possession d'une profession nouvelle; mais à l'intérieur de ce groupe détaché, la règle ne cesse pas d'être en vigueur : les fils continuent normalement l'œuvre des pères. Ajoutons que si, en fait, les changements de métiers ne sont pas rares, ils restent en droit illicites et comme scandaleux. Lorsqu'il s'agissait de l'Egypte, nous avons observé que le fait ne prouvait pas le droit. Que les fils exercent le plus souvent, en Egypte, le métier des pères, cela ne prouve pas que la spécialisation héréditaire soit une règle pour la société égyptienne. Nous pouvons faire ici un raisonnement analogue et inverse. Que les fils n'exercent pas toujours la profession des pères, cela ne prouve pas que la spécialisation héréditaire ne soit pas une règle pour la société hindoue. Nous l'induirons légitimement, si nous constatons qu'une certaine sanction est attachée aux changements de profession, et qu'ils ne vont pas sans une sorte de dégradation sociale.

On nous dira que les brahmanes, quoique exerçant les métiers les plus différents, restent universellement respectés. Mais d'abord la situation particulière qui leur est faite dans la société hindoue explique qu'ils échappent à la sanction commune : le brahmane est toujours, en un certain sens, au-dessus de la loi. D'ailleurs il n'est pas exact que le brahmane conserve, dans toutes les situations, le même prestige : on respecte le pandit tout autrement que le cuisinier. Quant à la masse des castes non-brahmaniques, il est entendu qu'un changement de métier avoué, étant une dérogation aux normes essentielles de l'organisation sociale, entraîne une déchéance[2]. Lorsque les membres d'une caste changent de profession, ils s'en cachent, ou ils cherchent à se justifier par quelque légende[3] : ils se sentent atteints par le blâme de l'opinion. C'est pourquoi l'on voit des castes se raidir et faire des efforts désespérés avant d'abandonner, sous la pres-

(1) Steele *(Law and Customs of Hindoo Castes)*, p. xi, compte, parmi les critères de la dignité des castes, la fidélité au métier traditionnel.

(2) Ou par quelque étymologie fantaisiste. C'est ainsi que les Telis du Bengale qui ont quitté la fabrication de l'huile pour le grand commerce, prétendent que leur nom dérive de Tula (balance de boutique) et non de Taila (huile). Jogendranâth Bhattacaraya, *op. cit.*, p. 263.

sion du besoin, la profession traditionnelle. Il a fallu, nous dit-on, 30 p. 100 de morts pour décider les tisserands de l'ouest du Bengale, ruinés par l'importation anglaise, à chercher un nouveau gagne-pain[1] : tant il est vrai que l'attachement au métier des ancêtres se présente à la conscience hindoue comme un devoir.

En mesurant la place de la spécialisation héréditaire dans la société hindoue, nous venons de rappeler que cette société est organisée hiérarchiquement. Et en effet, nulle part on ne peut constater des distinctions aussi tranchées, nulle part il ne se fait une telle dépense de mépris et de respects.

Les voyageurs ont souvent dépeint la triste condition faite aux parias. « Il ne leur est pas permis, dit l'abbé Dubois, de cultiver la terre pour leur propre compte. Obligés de se louer aux autres tribus, leurs maîtres peuvent les battre quand ils le veulent, sans qu'ils puissent demander de réparation. Les aliments dont ils font leur nourriture sont de qualité repoussante : ils disputent les débris aux chiens ». Sur la côte de Malabar, on ne leur permet même pas de bâtir des huttes. Si un Nair les rencontre, il a le droit de les tuer[2]. Lisons maintenant la description de l'entrée d'un gourou[3] : il marche entouré de cavaliers, de musiciens, de bayadères : devant lui, l'encens fume, les tapis s'étendent, les arcs de triomphe s'élèvent. La malédiction d'un tel homme pétrifie, et sa bénédiction sauve. Une pincée des cendres avec lesquelles il s'est barbouillé le front est un don inestimable. En retour, on verra de pauvres gens vendre leurs femmes et leurs enfants pour lui procurer les présents qu'il exige[4].

Tous les brahmanes ne mènent pas cette existence royale, mais la plupart vivent aux dépens des autres castes. En principe, le brahmane doit se nourrir d'aumônes. Si vous lui demandez quelque chose, il vous répond « propro » « passez ! » il est fait pour recevoir, non pour donner[5]. Quand on traverse un hameau, disait Jacquemont[6], on croirait que la caste des brahmanes est la plus nombreuse ; c'est qu'ils y

(1) J. Bhattacaraya, p. 228.
(2) Dubois, *op. cit.*, p. 51, 59, 66.
(3) *Ibid.*, p. 172.
(4) *Ibid.*, p. 167, 169.
(5) Sonnerat, I, p. 98.
(6) *Op. cit.*, I, p. 234.

restent oisifs quand les autres sont dehors qui travaillent. Un autre voyageur nous montre les bateliers de Bénarès trop honorés si un brahmane veut se faire promener dans leur barque. Un autre dit, en parlant des brahmanes, qu'ils marchent avec un air satisfait d'eux-mêmes et conscient de leur supériorité qui est inimitable. Il n'est pas étonnant, remarque Dubois[1] qu'on rencontre souvent chez les Brahmanes un égoïsme superbe : ne sont-ils pas élevés dans l'idée que tout leur est dû et qu'ils ne doivent rien à personne? Leur supériorité absolue est aussi incontestée[2] que l'absolue infériorité des parias.

Entre ces deux degrés extrêmes, la multitude des castes s'étage, chacune très occupée de tenir son rang et de ne pas laisser usurper ses prérogatives[3]. Pour la détermination des rangs, diverses considérations entrent en ligne de compte : la pureté du sang, la fidélité au métier traditionnel, l'abstention des aliments interdits[4]. Pratiquement, l'élévation ou la bassesse d'une caste se définit surtout par les rapports qui l'unissent à la caste brahmanique. Les brahmanes accepteront-ils n'importe quel don d'un homme de cette caste? Prendront-ils sans hésitation un verre d'eau de sa main? Feront-ils des difficultés? Refuseront-ils avec horreur[5]? Voilà le vrai critère de la dignité des castes : l'estime du Brahmane est la mesure de leur noblesse relative.

Si nous consultions les codes sacrés, nous y trouverions les grandes distinctions sociales exprimées avec précision, en rapports mathématiques. Nous constaterions que le nombre des cérémonies pratiquées, le chiffre des amendes imposées, voire le taux de l'intérêt payé varient avec le rang des castes, et que toujours au brahmane est attribué le maximum des bénéfices comme le minimum des peines[6].

(1) *Op. cit.*, p. 144.

(2) On rencontre bien quelques exceptions. Cf. Dubois, *op. cit.*, I, p. 13. Max Müller, *Essais de mythologie comparée*, p. 404. Mais, « outre qu'elles sont très rares, ces exceptions se fondent généralement sur quelque motif défini (Senart, *op. cit.*, p. 101).

(3) Les questions de préséances donnent parfois lieu à des batailles san glantes (Dubois, *op. cit.*, I, p. 18).

(4) Steele, *Law and Customs of Hindoo Castes*, p. XI.

(5) Dans son énumération des castes, Jogendra nâth Bhattacaraya commence toujours par se poser ces questions (*Hindu Castes and Sects*, 1re partie).

(6) Weber, *Indische Studien.*, X, p. 20-24. Steele, *op. cit.*, p. 23, 28. Jolly, *Recht und Sitte.*, p. 127.

Et sans doute, comme nous le verrons, nous ne pouvons nous fier au détail des codes. Les distinctions réelles sont loin d'être aussi strictes que leurs distinctions idéales. Sur bien des points la hiérarchie reste incertaine[1]. La place d'une caste varie suivant les régions[2] et les préséances donnent lieu à des contestations fréquentes[3]. Mais ces incertitudes de fait laissent le principe sauf; ces contestations mêmes et les luttes qu'elles entraînent prouvent à quel point les différents membres de la société hindoue sont pénétrés de l'idée qu'elle doit être organisée hiérarchiquement.

Que ses éléments spécialisés non seulement se superposent, mais s'opposent, que la force qui anime tout le système du monde hindou soit une force de répulsion, qui maintient les corps séparés et pousse chacun d'eux à se replier sur lui-même, c'est ce qui frappe tous les observateurs.

On a souvent noté le dégoût que les Européens inspirent aux Hindous. Un voyageur remarque qu'un brahmane avec lequel il avait lié connaissance lui rendait visite de très bon matin : c'est que le brahmane préférait le voir avant l'heure du bain, afin de se purifier aisément des souillures qu'il aurait pu contracter. Un Hindou qui se respecte mourrait de soif plutôt que de boire dans un verre qui eût servi à un « Mleccha[4] ». Ce qui est remarquable, c'est que les Hindous semblent éprouver, à l'égard les uns des autres, quelque chose de cette même répugnance; c'est la preuve qu'ils restent jusqu'à un certain

(1) Jacquemont (*Voyages*, I, p. 281-282) remarque combien il est difficile de classer sûrement les castes. Non seulement les mêmes noms ne se retrouvent pas dans les différentes provinces, mais encore il manque dans chaque province une classification de préséance universellement reconnue. « Un homme de très basse caste n'élèvera jamais sa caste au premier rang ; mais il l'élèvera de quelques rangs au-dessus de celui que les autres s'accordent à lui assigner. »

(2) Dubois, *op. cit.*, I, p. 18.

(3) Quand de basses castes améliorent leur situation, elles cherchent une généalogie qui les rehausse ; elles inventent, pour leur nom ancien une étymologie nouvelle, ou bien essaient de changer de nom. Mais leurs rivales tolèrent impatiemment cette ascension. D'où des contestations interminables. On en pourrait multiplier les exemples. Les Kshettris prétendent être des Kshatriyas et observent les rites prescrits pour les castes militaires, mais le peuple les classe parmi les Banyias. Les Sunris enrichis luttent depuis longtemps pour obtenir d'être reconnus comme une caste pure. Mais seuls les prophètes dégradés de l'hindouisme flattent cette ambition. Cf. Jogendra nâth Bhattacaraya, *op. cit.*, p. 79, 109, 124, 138, 255 et dans l'article cité de Schlagintweit, p. 557, 561, 574.

(4) Cf. Jacquemont, *op. cit.*, I, p. 157. Sonnerat, *op. cit.*, I, p. 110. De Lanoye, *l'Inde contemporaine*, p. 128.

point des étrangers les uns pour les autres. On eut beaucoup de peine à établir à Calcutta une canalisation d'eau : comment les gens de castes différentes pourraient-ils se servir du même robinet ? Le contact des parias inspire une véritable horreur. C'est pourquoi on les obligeait, comme leur nom l'indique, à porter des clochettes révélatrices de leur présence. Sur la côte du Malabar, il y a encore des gens que l'on force à aller presque nus, de peur d'être touché par leurs vêtements flottants[1]. La « crainte de l'atmosphère impure » est, de tout temps, un des traits dominants de l'âme hindoue[2]. Les Jâtaka sont pleins d'anecdotes qui témoignent du dégoût qu'ont inspiré de tout temps le contact ou même la vue des races impures. Un brahmane s'aperçoit qu'il a fait route avec un çandala : « Sois damné, oiseau de malheur ; ôte-toi de mon vent ! » Deux amies, la fille d'un gahapati et d'un purohita jouent aux portes de la ville. Surviennent deux frères çandalas, qu'elles aperçoivent. Elles se sauvent aussitôt et vont se laver les yeux[3].

Et sans doute toutes les races ne provoquent pas un dégoût pareil. Cependant, toute caste autre que la sienne, quelle qu'elle soit, est en un sens impure aux yeux de l'Hindou orthodoxe. Et ce sentiment de répulsion latente se manifestera clairement en certaines circonstances.

Par exemple, tel ne craindra pas d'être touché par un homme d'une autre caste qui refusera pourtant, avec horreur, de manger avec lui. C'est par les aliments surtout que l'on craint d'être contaminé. Ils ne peuvent être partagés qu'entre gens de même caste : ils ne doivent même pas être touchés par un étranger. Son regard parfois suffit à les souiller. Si un paria jetait les yeux dans une cuisine, tous les ustensiles devraient en être brisés[4]. Jacquemont raconte qu'à l'heure du dîner il va troubler le repas de son domestique : « Le saïsse, quand il me vit approcher, cria d'un air pitoyable : « Monsieur, monsieur, je vous en prie. Ah monsieur, prenez garde ! Je suis Hindou, monsieur, Hindou. » Il remarque que dans son escorte de cipayes il y a autant de fourneaux, de pots, de feux qu'il y a d'hommes. « J'ignore s'ils sont tous de castes

(1) Schlagintweit, *art. cit.*, p. 581.
(2) R. Fick, *Die Sociale Gliederung im Nord. Indien*, p. 25.
(3) *Ibid.*, p. 26, 28.
(4) Sonnerat, *op. cit.*, I, p. 108.

différentes : il n'y en a pas deux qui mangent ensemble[1]. » Il arrive en effet que l'Hindou s'isole pour manger, afin d'être sûr de ne pas contracter de souillure. Chez les Râdjpouts, les familles différentes, alors même qu'elles appartiennent à la même caste, mangent difficilement ensemble[2]. D'où le dicton « Pour douze Râdjpouts, il faut treize cuisiniers. » « Pour trois brahmanes Kanaujas, dit-on encore, il faut trente foyers[3]. » Les scrupules de ce genre sont naturellement plus vifs dans les hautes castes. Mais du haut en bas de l'échelle sociale, on rencontre le même souci. En temps de famine, des Santals se laissèrent mourir de faim plutôt que de toucher à des aliments préparés par des brahmanes. Qui mange des aliments prohibés par sa caste devient un « outcast », un « hors la loi ». C'est pourquoi on a pu dire que la caste était « affaire de repas[4]. »

Il est pourtant un terrain sur lequel le protectionnisme de la caste élève des barrières encore plus hautes : plus que de repas, la caste est « affaire de mariage[5]. » Il est en effet formellement interdit de se marier hors de sa caste : la caste est rigoureusement endogame. Il faut ajouter que cette endogamie se double d'une exogamie interne. S'il y a un cercle large à l'intérieur duquel l'Hindou doit prendre femme, il y a un cercle étroit, inscrit dans le premier, où il ne peut pas prendre femme. Beaucoup de castes, à l'imitation de la caste brahmanique, se divisent en gotras : les membres d'un même gotra ne peuvent s'épouser. Tantôt, c'est aux membres d'un même groupe éponymique, composé des descendants d'un même aïeul, tantôt c'est aux membres d'un même groupe territorial, composé des habitants d'une même localité, que cette prohibition s'applique[6]. Ces règles endogamiques sont complexes et varient avec les castes. Mais ce que nous avons à retenir pour l'instant, c'est la rigueur de la règle générale qui isole les castes et tend à les fermer éternellement l'une à l'autre.

Sans doute, cette règle aussi supporte bien des exceptions. Les sentiments provoqués par l'existence d'une hiérarchie triomphent parfois des sentiments de répulsion réciproque

(1) *Op. cit.*, p. 266.
(2) J. Bhatt, *op. cit.*, p. 135.
(3) Risley, *op. cit.*, I, p. 157.
(4) Elliot (I, 67 note), cité par Senart, *op. cit.*, p. 45.
(5) Risley, *op. cit.* I, p. XLII.
(6) Risley, I p. LI sqq.

qui séparent les castes. Beaucoup de familles recherchent pour leurs filles des maris de caste supérieure; « l'hypergamie[1] » domine alors l'endogamie. Certains Radhyas de haut rang sont si recherchés comme fiancés qu'ils font du mariage une profession : ils tiennent des registres où ils inscrivent les femmes auxquelles ils ont fait l'honneur de s'unir[2]. Jusque dans les hautes castes, les dérogations à la règle endogamique ne sont pas rares. Suivant Carnegy[3], les Râdjpouts de l'Oude prendraient souvent leurs femmes chez les aborigènes, sans qu'il en résulte pourtant une déchéance pour leur postérité. De même il est constant, suivant Crooke[4], que les Jâts recherchent souvent des filles de basse caste, les font passer pour des filles de leur sang et les épousent.

A défaut de l'observation, l'analyse anthropologique serait d'ailleurs capable de prouver que, malgré les prohibitions les plus strictes, les mélanges de toutes sortes ont été innombrables[5]. Il n'en reste pas moins que le seul mariage « pur » ne se contracte qu'entre gens de même caste, que la conscience publique manifeste, par les sanctions qu'elle distribue, son souci de maintenir cet idéal, que, plus souvent encore qu'un changement de profession, un mariage « hors caste » entraîne une déchéance; tant il est vrai que la tendance séparatiste est inhérente à la société hindoue.

Nous pouvons d'ailleurs mesurer la force de cette tendance à ses œuvres : la multiplicité des groupements entre lesquels la société hindoue est divisée sera la meilleure preuve de l'existence d'une répulsion réciproque entre ses éléments.

A vrai dire, si nous devions nous fier à ses livres sacrés, l'Inde ne nous apparaîtrait pas si divisée. Il y a quatre castes, suivant Manou; et « il n'y en a pas cinq ». Cette tradition s'est généralement imposée, jusqu'ici, aux historiens et aux voyageurs. Mais c'est justement la valeur de cette tradition que les récents travaux des indologues nous invitent à suspecter. Critiquant la théorie brahmanique des castes, M. Senart en dénonce les incertitudes et les flottements : sur plus d'un point, on s'aperçoit qu'elle masque et

(1) C'est l'expression proposée par M. Risley pour désigner ce phénomène.

(2) J. Bhattacaraya, *op. cit.*, p. 41. Cf. Risley. *op. cit.*, p. LXXXII.

(3) Cité par Schlagintweit, *art. cit.*, p. 560.

(4) *The Tribes and Castes of N. W. Prov.*, III, p. 27.

(5) Les recherches anthropométriques de Crooke (*op. cit.*) démontrent suffisamment, contre Risley, que la pureté ethnique des castes est le plus souvent illusoire.

fausse la réalité plutôt qu'elle ne la reproduit[1]. S'agit-il en particulier de la quantité des castes, les codes sacrés, aussitôt après avoir affirmé qu'il n'y en a que quatre, en reconnaissent implicitement un nombre considérable. La « théorie des castes mêlées », nous présente, en effet, un certain nombre de castes, déchues, comme résultant d'alliances illégitimes entre les castes pures ; mais cette théorie est visiblement une théorie construite après coup, pour expliquer ce qu'on ne pouvait nier ; elle est un aveu de la multiplicité des castes données, dont les noms, géographiques ou professionnels, trahissent pour la plupart une origine très ancienne[2]. Si d'ailleurs, pour éprouver la véracité des codes brahmaniques on consulte la littérature bouddhique, on trouvera sans doute la théorie des quatre castes mentionnée, mais à titre de système discuté, plutôt qu'à titre d'image des faits : à travers les légendes du VIe siècle, la société hindoue apparaît déjà divisée en une multiplicité de sections[3]. La littérature sanscrite elle-même ne trahissait-elle pas cette multiplicité ? Jolly, confirmant les vues de Senart, cite plus de 40 noms de « jâtis » qui ne sauraient correspondre à des subdivisions de quatre « varnas » primitifs[4].

L'observation du présent tend d'ailleurs à démontrer que la théorie des quatre castes, le « caturvarnya » n'a jamais été qu'un idéal, mêlant, à une représentation simplifiée et comme raccourcie de la réalité, des prescriptions souvent violées. On cherche en vain à reconnaître, dans les castes actuelles, les descendantes des quatre castes traditionnelles ; les Brahmanes qui ont le monopole de la prière et du sacrifice, les Kshatriyas, guerriers-nés, les Vaiçyas, destinés au commerce, les Çûdras, faits pour servir les autres.

La caste des brahmanes telle qu'on la rencontre aujourd'hui est celle qui correspond le mieux au type décrit par les codes : encore faudrait-il noter bien des différences. Non seulement les brahmanes exercent des professions beaucoup plus nombreuses que ne le voudrait la loi brahmanique, mais encore et surtout, bien loin de constituer une seule caste comme on le croirait d'après les livres sacrés, ils sont divisés en une

(1) *Les Castes dans l'Inde*, ch. II.
(2) Cf. Senart, *op. cit.*, p. 121. Max Müller, *Essai sur la mythologie comparée*, p. 399. Jolly, *Zeitschrift der D. Morg. Gesell.*, Bd. 50, p. 507.
(3) Fick, *Die Sociale gliederung, passim.*
(4) *Article cité*, p. 515.

foule de castes fermées les unes aux autres [1]. S'il s'agit des autres castes, le manque de coïncidence entre la théorie et les faits est encore plus frappant. Ce sont les Râdjpouts qui prétendent descendre des Kshatriyas ; mais d'abord, outre que, pour beaucoup d'entre eux, ces prétentions sont évidemment mensongères [2], eux aussi forment une multitude de familles plutôt qu'une caste [3]. Les occupations assignées par la tradition aux Vaiçyas n'apparaissent pas réservées à une seule caste, mais divisées entre des castes très diverses [4].

Enfin, on cherche vainement à quelle caste pourrait correspondre la caste des Çûdras [5]. C'est pourquoi le recensement anglais a renoncé à se servir pour distinguer les différentes catégories de la population, de ces appellations traditionnelles. Que l'on considère face à face la réalité présente, on s'aperçoit que c'est par milliers qu'il faut compter les castes [6].

(1) Senart, p. 28. Dans les seules provinces du N. W., Nesfield distingue jusqu'à quarante castes de brahmanes. *Brief View of the Caste system*, p. 49, 115.

(2) Lyall (*Études sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, p. 217 sqq) montre comment se « fabriquent » les Râdjpouts, par la brahmanisation de chefs aborigènes. Crooke, *Tribes and Castes of the N. W. Provinces*, cite, p. XXII, un certain nombre de « septs » radjpoutes dont les noms trahissent une origine aborigène. Ibbetson, *Penjab. Ethnogr.*, p. 421, va jusqu'à dire, tant il croit peu à la pureté du sang des prétendus descendants des Kshatriyas : « Le terme de Radjpoute est à mon sens une expression plutôt professionnelle qu'ethnographique. »

(3) On se rappelle la répugnance que les différents clans radjpoutes éprouvent à manger ensemble. Voy. plus haut p. 21.

(4) Cf. Schröder, *Ind. Litteratur and Cultur*, p. 410. Jolly, *Z. der Deutsch. Morg. Gesell.*, Bd. 50, p. 514, prouve par les noms employés dans les smirtis, que les métiers attribués par la théorie à la seule caste des Vaiçias étaient en fait pratiqués par des groupes très différents. Cf. Fick, *op. cit.*, p. 163 sqq.

(5) D'après Fick (*op. cit.*, p. 202), il n'y a pas traces, dans les textes pâlis, d'une caste réelle qui corresponde à la caste théorique des Çûdras. D'un autre côté, les recenseurs de l'Inde moderne déclarent à peu près unanimement qu'ils n'y rencontrent rien qui corresponde à une caste de Vaiçias, encore moins à une caste de Çûdras. (Cf. Les résultats du recensement de 1872 résumés par Schlagintweit, *art. cit.*) Cf. Beames. *The races of the N. W. Provinces*, p. 167 et Risley. *Tribes and Castes of Bengal*, I, p. 271.

(6) Il est impossible d'assigner un chiffre précis, les chiffres variant suivant que les recenseurs envisagent les subdivisions ou s'en tiennent aux divisions principales. D'après Schlagintweit, on distinguerait 1 000 groupes principaux dans le Bengale, 307 dans les provinces du N.-O., 127 dans l'Oude, 500 dans l'Inde centrale, 413 dans le Maissur. A ne compter que les grandes castes, celles qui comprennent de 100 000 à un million de membres, on obtenait, au recensement de 1881, le chiffre de 207 ; quant aux castes comprenant plus d'un million de membres, on en comptait 39.

La théorie brahmanique essaie en vain de voiler cette multiplicité essentielle. Le régime des castes a divisé la société hindoue en un nombre considérable de petites sociétés opposées.

En résumé, sur ces trois points, — spécialisation héréditaire, organisation hiérarchique, répulsion réciproque, — le régime des castes se rencontre, autant qu'une forme sociale peut se réaliser dans sa pureté, réalisé en Inde. Du moins, descend-il, dans la société hindoue, à un degré de pénétration inconnu ailleurs. Il garde une place dans les autres civilisations ; ici il envahit tout. Et en ce sens on peut soutenir que le régime des castes est un phénomène propre à l'Inde.

Est-ce à dire que l'étude de ce régime ne puisse en conséquence avoir qu'un intérêt historique, et aucun intérêt sociologique ? qu'elle doive nous confiner dans les faits particuliers, sans nous laisser entrevoir aucune conclusion générale? Parce que la caste ne s'épanouit librement qu'en Inde, nous est-il interdit *a priori* de dégager, des circonstances contingentes, ses propriétés essentielles, et de démêler les influences qu'elle doit normalement exercer sur la vie économique et politique, religieuse et morale ? Nous ne le pensons pas.

Et d'abord, s'il est vrai que le régime des castes s'étale, pour ainsi dire, dans la civilisation hindoue, et y prend un développement « unique », par là même incomparable, n'oublions pas que ce même régime se montre plus ou moins développé, dans toutes ou presque toutes les civilisations. Si l'on veut discerner les conséquences de la spécialisation héréditaire, on pourra, sur bien des points, rapprocher légitimement ce qui se passe en Inde de ce qui se passe en Egypte, puisque ici, sans être une règle absolue, la transmission du métier du père au fils semble avoir été du moins un usage très répandu. De même un parallèle entre les brahmanes hindous et les lévites hébreux ne nous instruirait-il pas sur les causes ou les effets de la constitution d'une caste sacerdotale? Pour l'étude des propriétés générales de la hiérarchie, même les sociétés finalement vouées à la démocratie fourniraient certes des documents assez abondants. Les plus unifiées enfin ont connu dans leurs phases premières et longtemps porté dans leurs flancs cet esprit de répulsion qui maintient à l'état de division intime toute la société hindoue. Les éléments de comparaison ne nous manqueront donc pas s'il est vrai que nous ne voyons, dans la caste hindoue, que la synthèse d'élé-

ments partout présents, le prolongement et comme l'achèvement de lignes partout ébauchées, l'épanouissement unique de tendances universelles.

Au surplus, ce qui importe pour l'établissement d'une induction, n'est-ce pas, plutôt que la faculté de rapprocher superficiellement des cas nombreux, la faculté d'analyser profondément un « cas privilégié [1] » ? Il est heureux pour la curiosité sociologique que le régime des castes ait triomphé en Inde de toutes les forces qui devaient ailleurs l'entraver ou l'étouffer, et qu'il y ait définitivement imposé sa forme à toute la vie sociale : ainsi pourront se manifester clairement ses vertus propres. Par cela même qu'il s'est réalisé dans une civilisation aussi parfait et aussi complet que possible, il nous sera permis de l'examiner, pour ainsi dire, « à l'état pur » et d'observer plus aisément ses propriétés caractéristiques. L'Inde est la terre choisie du régime des castes : c'est pourquoi l'histoire de l'Inde sera pour qui voudra soumettre ce régime à une étude sociologique comme une expérience cruciale.

IV

LES RACINES DU RÉGIME DES CASTES

1° *La spécialisation des castes et la ghilde*

En cherchant où se rencontre en fait le régime des castes, nous avons essayé de ne perdre de vue aucun des caractères qui nous avaient paru nécessaires à sa définition, — ni la spécialisation héréditaire, ni la hiérarchie, ni la répulsion mutuelle. Combien il importe, si l'on veut mettre au jour les racines de ce même régime, de n'oublier en effet aucun de ces trois caractères, et comment, à ne suivre que l'un d'entre eux, on aboutit fatalement à des conclusions trop étroites, c'est ce que nous prouvera un rapide examen des plus récentes théories sur les origines de la caste.

On s'est contenté longtemps, à ce sujet, d'explications faciles. Il semblait qu'on n'eût pas à chercher bien loin les

(1) N'est-ce pas ainsi, par l'analyse, du cas privilégié des démocraties américaines, que Tocqueville a mis en lumière les principaux effets, politiques, économiques, moraux, religieux et même littéraires, du progrès de l'idée de l'égalité des hommes ?

racines de la caste : ne se trouvaient-elles pas dans l'âme des brahmanes? Leur ambition éclairait tout.

Le peuple hindou n'avait été fragmenté, spécialisé, hiérarchisé que pour permettre au brahmanisme de l'exploiter : les institutions séculaires de l'Inde passaient pour le plus bel exemple de ce que peut édifier le machiavélisme des prêtres. Aujourd'hui même cette façon de voir est loin d'être complètement abandonnée. Les profits que les brahmanes tirent du système des castes sont si évidents! On applique instinctivement la règle : *is fecit cui prodest*. On compare les brahmanes aux jésuites[1]. « Mauvais génies du peuple hindou[2], » ils l'ont divisé pour régner sur lui. Le brahmanisme est comme le soleil de l'Inde, c'est lui qui a donné naissance aux différents corps du système et c'est autour de lui qu'ils évoluent : il est leur origine et leur fin.

Que nous ayons le droit aujourd'hui de nous défier *a priori* des explications de ce genre, M. Senart le fait remarquer[3] justement. Elles apparaissent comme légitimement démodées. Elles sont contraires, pourrait-on dire, à l'esprit nouveau de la science sociale. Il faut laisser au XVIIIe siècle l'erreur « artificialiste », qui ne voit dans la plupart des institutions sociales que le résultat de la préméditation des prêtres. L'étude impartiale des institutions a montré que celles qui sont fondées sur le seul charlatanisme sont rares et fragiles. Quand il s'agit surtout de règles aussi complexes et aussi durables que celles du régime des castes, une invention délibérée est invraisemblable. Faire dépendre l'organisation de la société hindoue de la seule volonté des brahmanes, c'est exagérer la part des créations volontaires dans l'histoire des sociétés humaines.

C'est exagérer d'ailleurs, observe M. Dahlmann[4], la mainmise de la religion sur l'âme hindoue. Il est très vrai que le souci religieux est partout présent en Inde, et non pas seulement dans les spéculations théoriques, mais dans les moindres manifestations de l'activité pratique. Au regard de l'âme hindoue, rien n'est plus important que le sacrifice : c'est

(1) Schröder, *Indien's Litteratur und Cultur*, p. 152, 410.

(2) Oldenberg, *le Bouddha* (trad. Foucher), Introd., p. 13. Cf. Sherring, *Natural History of Caste*, cité par Senart, *les Castes dans l'Inde*, p. 178.

(3) *Les Castes dans l'Inde*, p. 177 sqq.

(4) *Das Altindische Volkstum und seine Bedentung für die Gesellschaftskunde*, Cologne, 1899, p. 134.

par lui que chaque jour la vie du monde est renouvelée, l'ordre universel restauré; c'est du *rita* que découlent les devoirs de l'homme. Il n'en est pas moins excessif de croire que toute l'énergie hindoue s'est concentrée, dès l'origine et pour toujours, dans la caste des sacrificateurs, que le peuple, endormi par leur magie, a vécu dans une sorte de passivité léthargique, maniable à merci, privé de ce sens de la réalité qui fait les races fortes, incapable de penser par lui-même et d'agir virilement[1]. En fait, le peuple hindou a donné, en dehors du cercle brahmanique, cent preuves d'une activité intellectuelle et matérielle des plus fécondes. S'il est vrai que le droit primitif auquel il se soumet est tout religieux, l'Epopée révèle la formation d'un droit nouveau, moins ritualiste et, si l'on ose dire, plus laïque, c'est le *dharma*, opposé au *rita*[2]. Dans les codes sacrés, déjà, ne voit-on pas les intérêts commerciaux se tailler une large place? L'existence d'un corps de droit commercial volumineux est le signe d'un commerce actif, comme la largeur du lit est le signe de la puissance du fleuve[3]; que l'on dénombre donc les règles des codes hindous qui concernent les finances, la police des marchés, les droits de douane, les prêts à intérêt, les héritages[4], et l'on aura la preuve que la vie économique n'a pas été, en Inde, aussi stérile que l'imaginent ceux qui croient que l'Inde n'a vécu que dans et par la religion.

C'est cette vie économique au contraire qu'il faut étudier si l'on veut découvrir quelles forces ont élaboré le squelette de l'organisme hindou. Rattachons, nous dit M. Dahlmann, le régime des castes à l'évolution industrielle, reconnaissons dans les ghildes professionnelles les mères des castes, et nous mesurerons l'impuissance de la théorie artificialiste; nous pourrons démontrer que l'organisation du monde hindou n'est pas due à des transformations discontinues, et arbitraires[5]; elle nous apparaîtra comme le fruit naturel d'un développement continu et spontané.

(1) La plupart de ces expressions sont employées par Oldenberg. *Die Religion des Veda*. Introd. Cf. *le Bouddha, loc. cit.*

(2) C'est ce que M. Dahlmann a essayé de démontrer dans son précédent livre : *Das Mahâbdrata al Rechtsbuch.*

(3) Ihering, *Vorgeschichte der Indo-Europäer*, p. 225.

(4) Dahlmann, *Das Altind. Volkstum*, p. 45, sqq., 125 sqq. Cf. Jolly, *Recht und Sitte*, p. 26-44.

(5) *Das Alt. Volkstum*, p. 69 sqq.

La haute antiquité des différenciations professionnelles ne prouve-t-elle pas déjà l'influence qu'a exercée, sur toute la vie hindoue, la division du travail industriel ? Les Vedas nomment des charpentiers, des charrons, des forgerons, des orfèvres, des potiers, des cordiers, des corroyeurs, etc. : à mesure qu'on descend vers une antiquité plus rapprochée, le nombre des métiers distingués va croissant[1]. D'après l'Epopée, c'est le principal devoir des rois que de surveiller la répartition des tâches (*karmabheda*)[2]. Les codes et les inscriptions mentionnent un nombre croissant de corporations constituées[3]. Lorsque l'industrie hindoue travaille, non plus seulement pour les princes, mais pour les étrangers, et se livre à l'exportation, on voit se former, principalement dans les villes, de véritables ghildes, avec leur président, leur conseil, leur droit propre. Elles veillent à la police des marchés, elles organisent des caravanes, elles donnent leur nom à des fondations, elles manifestent enfin une vitalité puissante. Il faut aller jusqu'au moyen âge allemand pour retrouver une pareille floraison de ghildes. Le mouvement corporatif n'a jamais eu en Grèce, ni même à Rome, la même ampleur qu'en Inde. Si la ghilde n'est pas, comme le veut M. Doren[4], un phénomène purement germanique, on peut dire qu'elle est essentiellement un phénomène indo-germanique[5]. Les corporations hindoues répondent aux mêmes besoins que les corporations allemandes, et prennent plus d'empire encore sur la société. Ce sont elles qui imposent sa forme propre à l'organisation sociale de l'Inde ; c'est sous la pression de l'industrie que s'y sont multipliés les cloisonnements : la caste n'est que la ghilde pétrifiée[6].

La hiérarchie même des castes apporte d'ailleurs une éclatante confirmation à la thèse, en prouvant que tout le régime a reçu de l'industrie son orientation spéciale. Que l'on classe en effet, avec M. Nesfield[7], les différentes castes par ordre de

(1) Dahlmann, p. 118, sqq. Cf. Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 240-250.

(2) *Ibid.*, p. 112.

(3) *Ibid.*, p. 119, sqq.

(4) *Untersuchungen zur Geschichte der Kaufmannsgilden des Mittelalters*, p. 5.

(5) Dahlmann, p. 113-116.

(6) *Ibid.*, p. 24.

(7) *Brief view of the Caste system of the N. W. Provinces and Oudh*. Allahabad, 1885, p. 132.

dignité, et l'on constatera qu'elles s'élèvent plus ou moins haut dans l'échelle sociale suivant qu'elles se sont élevées plus ou moins haut dans l'échelle industrielle. Les plus basses sont celles qui conservent les modes d'activité seuls connus aux phases primitives de l'histoire humaine, — les castes de pêcheurs et de chasseurs[1]. Les castes d'agriculteurs sont déjà plus nobles, et plus nobles encore les castes d'artisans. Celles qui pratiquent les métiers plus simples, connus avant l'âge de la métallurgie, comme les castes de vanniers, de potiers, de fabricants d'huile, occupent les rangs inférieurs; celles qui usent des métaux travaillés ont plus de prestige[2]. Il semble ainsi que la dignité d'une caste se mesure tant à l'utilité qu'à la difficulté du métier qu'elle exerce.

Les groupes qui ont monopolisé les modes d'activité les plus compliqués jouissent aussi de la plus grande considération. Moins un métier est « primitif », plus celui qui l'exerce est respecté. Chaque famille de castes correspond à un des stades du progrès par lequel l'humanité augmente sa puissance sur les choses et une caste est d'autant plus estimée que les procédés qu'elle emploie ont été découverts plus tard. On peut donc soutenir que les degrés de la hiérarchie hindoue répondent, d'une manière générale, aux phases de l'évolution industrielle. « L'histoire naturelle de l'industrie humaine donne la clef de la gradation, comme celle de la formation des castes[3] » ; des phénomènes économiques expliquent leur superposition comme leur spécialisation.

L'observation de l'Inde apporterait donc une confirmation inattendue aux philosophies de l'histoire à tendance « matérialiste » : en présentant la caste comme une institution naturelle[4] et séculière[5] dérivée de la ghilde, on aurait du même coup démontré que dans la civilisation qui semble le plus profondément imprégnée de religion, c'est encore l'industrie qui façonne à son gré la forme sociale dominante.

A cette thèse on songera à opposer d'abord un certain nombre de faits. Pour que l'assimilation des castes aux ghildes fût exacte, ne faudrait-il pas qu'à toute distinction professionnelle

(1) *Op. cit.*, p. 8-9.
(2) *Ibid.*, p. 14, 19, 20, 27.
(3) *Ibid.*, p. 88.
(4) Dahlmann, p. 46, 72.
(5) Nesfield, p. 95.

correspondît une distinction de caste, et qu'il n'y eût pas d'autres distinctions de caste que des distinctions professionnelles ?

Or, n'avons-nous pas vu que les membres d'une même caste exercent parfois des professions très différentes[1] ? D'autre part, s'il est vrai que l'adoption d'une profession nouvelle aboutit souvent à la formation d'une nouvelle caste[2], bien d'autres causes entraînent le même effet. Si beaucoup de castes portent le nom d'une profession, beaucoup aussi portent le nom d'une localité : preuve que, dès la haute antiquité, on s'opposait par « pays » autant que par « métiers[3] ». Dans certains cas d'ailleurs nous voyons une caste se constituer sous nos yeux en dehors de toute influence industrielle. Les adorateurs d'un même saint, les partisans d'un même prophète s'unissent parfois en un cercle étroit et fermé, qui ne se laisse plus couper par aucun autre cercle[4] : une caste est alors née d'une secte et non d'une corporation.

Mais, d'abord, le fait que les membres d'une même caste exercent parfois des métiers différents ne suffit pas à ébranler la thèse. Nous avons vu que les changements de métiers, — fréquents surtout, d'ailleurs, dans les castes que leur situation privilégiée met au-dessus de la loi commune — ne laissent pas moins subsister la règle, que chaque caste doit avoir son métier : les exceptions n'effacent pas l'obligation. Si donc, encore aujourd'hui, il reste vrai d'une manière générale que la profession entraîne la caste, l'hypothèse d'une liaison originelle entre ces deux termes reste licite. La corporation peut avoir été la racine de la caste.

De même, que des distinctions locales ou religieuses condui-

(1) Voy. plus haut, p. 15.

(2) C'est ainsi que les Peshiraji, qui ont pris la profession de carriers, se détachent de leurs parents les Ahir qui restent pasteurs : les Raj, maçons, se distinguent des Sangtarash, tailleurs de pierre. Les Bagdi se sont divisés en Dulia, porteurs de palanquins, Machua, pêcheurs, et Matial, puisatiers. Cf. Nesfield, *op. cit.*, p. 91. Risley, *Tribes and Castes of Bengal*, I, p. LXXII.

(3) Les Dogras sont ainsi nommés d'une vallée du Cachmir, les Saruju-parias, de la rivière Saruju, les Brahmanes Sarswats du Penjab, de la rivière Sarswati, etc. Cf. Jogendra nâth Bhattacaraya, *op. cit.*, p. 50, 55. Risley (*op. cit.*, I, p. 47), cite le cas des Baidyas, divisés en quatre sous-castes, qui correspondent aux diverses parties du Bengale où résidaient leurs ancêtres.

(4) Cf. Lyall, *Mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient* (trad. fr.), ch. VII.

sent à des oppositions de castes, cela ne prouve pas définitivement que la distinction des professions n'ait pas engendré la forme-mère du régime. Quand une forme sociale a longtemps régné sur une civilisation, il arrive que les associations les plus diverses, quelles que soient leur origine et leur fin, s'y modèlent sur cette même forme et imitent sa constitution. C'est ainsi que les associations religieuses, en Grèce, imitent la constitution de la cité[1]; et que les formes féodales se retrouvent dans l'organisation des communes. Peut-être un phénomène analogue s'est-il produit en Inde? La contiguïté territoriale ou la communauté d'une croyance auraient-elles abouti, ici ou là, à la fondation d'une caste si la spécialisation imposée par l'industrie n'avait préalablement donné l'habitude de la caste à la société hindoue, et fondu le moule typique où tous ses groupements partiels devaient se couler?

Mais la spécialisation exigée par l'industrie avait-elle la puissance de fondre ce moule? Trouvons-nous, dans les nécessités de l'organisation économique, la raison suffisante des caractères particuliers du régime des castes? Voilà ce qui doit décider entre les partisans et les adversaires de la thèse.

Pour obtenir la réponse décisive, suffit-il de rechercher quels phénomènes sociaux ont déterminé, en fait, ces ghildes auxquelles on compare les castes?

C'est, semble-t-il, l'avis de M. Senart. Il confronte les deux formes sociales, et conclut que les liens par lesquels elles unissent les individus sont de qualité très différente[2]. « Qui « pourrait confondre les deux institutions? L'une, limitée « aux seuls artisans, enfermée dans des cadres réguliers, « circonscrite dans son action aux fonctions économiques « dont les nécessités ou l'intérêt l'ont créée; l'autre pénétrant « tout l'état social, réglant les devoirs de tous, foisonnant, « agissant partout et à tous les niveaux, gouvernant la vie « privée jusque dans ses rouages les plus intimes? »

Ainsi présenté, l'argument est sujet à caution. Il limite abusivement les attributions des ghildes et rétrécit leur cercle d'action. Les associations « unilatérales », circonscrites à telle ou telle fonction, sont en histoire des phénomènes tardifs et exceptionnels. Pour qu'un groupement partiel ne demande à ses membres qu'une part de leur activité, ne prétende

(1) Foucart, *Des Associations religieuses chez les Grecs*, p. 50 sqq.
(2) *Les Castes dans l'Inde*, p. 196.

régler qu'un côté de leur vie et les laisse libres en tout le reste, il faut que la société ait atteint un haut degré de complication, et les esprits un haut degré d'abstraction[1]. C'est une des tendances de notre civilisation que de multiplier ces associations unilatérales aux dépens des associations globales; mais cette tendance est toute récente[2].

En fait, les corporations de notre moyen âge sont loin d'être des groupements purement économiques. M. Ashley dit en parlant des premières ghildes de commerçants anglais[3]: « Cette confraternité ne ressemblait pas à une société moderne qui viserait quelque avantage matériel particulier : elle pénétrait, pour une grande partie, la vie de chaque jour. » Elle avait le plus souvent sa caisse pour l'assistance mutuelle, sa chapelle aux bas côtés d'une église, ses fêtes, son culte, sa juridiction. Sa surveillance ne s'exerçait pas seulement sur les qualités des produits, mais sur les mœurs des compagnons. De même, d'après M. Gierke[4], la ghilde allemande est à la fois une société religieuse, qui fait dire des messes en l'honneur de son saint patron, — une société mondaine, qui donne des fêtes et des banquets, — une société de secours mutuels, qui vient en aide à ses membres malades, volés ou incendiés, — une société de protection juridique, qui poursuit ceux qui ont lésé ses adhérents, — une société morale enfin, avec ses censeurs chargés de faire respecter les devoirs de camaraderie ou les devoirs professionnels.

Le cercle d'action de la ghilde n'est donc pas aussi étroit que M. Senart paraît le croire. Elle n'est pas aussi envahissante que la caste, sans doute : ses prescriptions ne se ramifient pas aussi loin. Elles sont cependant assez touffues pour prouver qu'un groupement d'ordre économique est capable de commander aux mœurs mêmes, de lier les hommes, non pas seulement en vue d'une certaine fin déterminée, mais « pour la vie », et qu'en ce sens l'industrie peut engendrer un régime analogue au régime des castes.

(1) C'est ce que nous avons essayé de démontrer plus longuement au chapitre III de notre étude sur les *Idées égalitaires*.

(2) Cf. Gierke, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*. Prins, *l'Organisation de la liberté*, passim. Lalande, *la Dissolution opposée à l'Évolution*, ch. V.

(3) *Histoire des Doctrines économiques de l'Angleterre* (trad. fr.), I, p. 101.

(4) *Op. cit.*, p. 225-230. Cf. Schönberg, *Handbuch der Politischen Œkonomie*, II, p. 484.

Mais est-ce bien l'industrie qui est responsable de cette floraison de règles, qui rapproche la ghilde de la caste? Ou la racine en est-elle ailleurs? Si les ghildes soumettent jusqu'à la vie privée de leurs membres à une discipline commune, si elles les gardent embrassés dans un culte commun et parfois les réunissent à une même table, cela tient moins aux nécessités de l'industrie qu'aux traditions qui dominent toute organisation sociale au moyen âge. On n'avait pas alors l'idée qu'on pût constituer une association sans juridiction propre, sans assistance mutuelle, sans fêtes communes, sans « patron » unique[1]. Cette idée, ce n'est pas du progrès de l'industrie qu'elle a jailli. Elle s'explique plutôt par l'influence persistante des habitudes religieuses, et peut-être par le souvenir lointain des premières pratiques familiales. N'a-t-on pas pu soutenir que les ghildes du moyen âge s'étaient modelées sur le type des vieilles corporations romaines[2]? et celles-ci à leur tour sur le type de la *gens*? « Une grande famille, dit M. Waltzing[3], aucun mot n'indique mieux la nature des rapports qui unissaient les confrères », et c'est « à l'image de la famille » que la corporation professionnelle institue son culte, ses sacrifices, ses repas communs, ses sépultures. En ce sens, jusque dans les « fraternités » professionnelles se retrouvaient des traces de l'esprit de la *gens*[4].

Non qu'il faille admettre que la tradition antique s'est réveillée toute seule, après des siècles de sommeil, pour susciter les ghildes et les créer de toutes pièces[5]; mais quand, par les progrès de la vie économique, le besoin des ghildes s'est fait sentir, c'est peut-être cette tradition qui a déterminé la forme de l'organe demandé. Les survivances de la religion familiale, non les exigences de l'industrie, seraient alors responsables des traits qui font ressembler la ghilde à la caste.

Si déjà il est impossible de rendre compte, par les seuls phénomènes économiques, de l'empire de la ghilde sur ses membres, *a fortiori* le sera-ce pour la caste, dont les attribu-

(1) Ashley, *op. cit.*, I, p. 93.

(2) Cf. Gasquet, *Institutions politiques de l'ancienne France*, II, p. 240-243.

(3) *Les Corporations professionnelles chez les Romains*, I, p. 329.

(4) Waltzing, *op. cit.*, p. 196. Cf. p. 75, 77, 284. Cf. Hearn, *the Aryan Household*, p. 308-311. Brentano, *On Gilds and Trade Unions*, p. 16.

(5) Ashley, *op. cit.*, I, p. 104, dénonce avec raison l'exagération de cette thèse.

tions restent, nous l'avons vu, singulièrement plus étendues. Cette impossibilité éclatera si l'on essaie d'expliquer un à un, par les conséquences de l'évolution industrielle, les trois caractères dont la synthèse nous a paru donner sa physionomie propre au régime des castes, — la spécialisation héréditaire, la hiérarchie stricte, la répulsion mutuelle.

La spécialisation héréditaire semble le plus aisément explicable. L'intérêt de l'industrie demande visiblement non seulement que le travail soit divisé de corporation à corporation, mais que les procédés de travail soient conservés de génération en génération. Quand le métier est relativement simple et réclame certaines aptitudes générales plutôt qu'une instruction particulière, cette nécessité se fait moins vivement sentir. C'est ainsi, remarque M. Nesfield[1], que dans les métiers commerçants les règles de la spécialisation héréditaire sont ordinairement plus lâches. Mais quand il s'agit de l'industrie, — et surtout d'une industrie comme l'industrie hindoue : industrie toute manuelle, et qui fait d'autant plus de place à l'habileté qu'elle en fait moins à la mécanique, — rien n'est plus précieux qu'une éducation technique. Or le père seul, en Inde, peut la donner. Dans l'absence de manuels, qui resteraient d'ailleurs singulièrement insuffisants, ses conseils seuls peuvent apprendre les secrets du métier, la façon, le tour de main. Comte[2] l'a justement observé : dans toute civilisation où la tradition orale est le seul mode de conservation des idées et des pratiques, il est inévitable et indispensable que le père transmette son métier à son fils. En fait, partout où subsiste le règne de l'industrie véritablement « manufacturière » et non « machinofacturière », partout, suivant M. Nesfield[3], au Pérou comme en Egypte, en Abyssinie comme en Grèce, on retrouverait les traces d'une organisation analogue.

Toutefois, est-il vrai que les seules nécessités de la division du travail et de la transmission des procédés expliquent la forme que cette organisation a prise en Inde? Montrer qu'il est nécessaire, pour la continuité de la vie économique, que l'artisan fasse lui-même l'éducation de son successeur, n'est

(1) *Op. cit.*, p. 34.

(2) *Cours de philosophie positive*, VI, ch. VIII, cité par Nesfield, *op. cit.*, p. 95.

(3) *Op. cit.*, p. 96 sqq.

pas montrer qu'il est nécessaire que le fils succède au père. Si l'on croyait encore que les habitudes développées par l'exercice d'un métier, enregistrées dans l'organisme, se transmettent aux descendants en aptitudes innées, on pourrait soutenir que la spécialisation héréditaire sert les intérêts bien compris de l'industrie, et façonne les hommes tout exprès pour la diversité des tâches. Mais cette croyance n'est plus soutenue. Au besoin, ses adversaires pourraient emprunter des arguments à l'observation même de l'Inde. Rien ne prouve que l'hérédité des prôfessions y ait constitué des types professionnels congénitaux[1]. Si donc il est utile que l'artisan ait ses apprentis, il n'est pas indispensable que les apprentis de l'artisan soient de son sang.

Et sans doute il est naturel qu'il instruise dans son art les enfants qu'il a sous la main, et qu'il peut surveiller à tout instant. Et c'est pourquoi il arrive si souvent, en effet, qu'une même profession reste de père en fils dans une famille. Mais pourquoi ce qui est ailleurs tendance fréquente est-il en Inde obligation? Voilà ce qu'il reste à expliquer. Quand bien même il serait prouvé que la spécialisation héréditaire est utile au progrès de l'industrie, pourrait-on dire que la conscience de cette utilité présente cette spécialisation comme un devoir à l'âme hindoue? Ne serait-ce pas prêter à celle-ci des visées trop compliquées? Les règles sociales s'expliquent rarement par de pareils calculs[2]. Peut-être, si nous voulions trouver la source profonde de celles qui gouvernent en Inde la répar-

(1) L'importation de la civilisation anglaise, bouleversant les situations traditionnelles, fermant certaines carrières et en ouvrant de nouvelles, a amené des gens de toutes castes à exercer des professions inconnues à leurs aïeux, et les a appelés à concourir. C'était une bonne occasion pour constater si la spécialisation héréditaire donnait aux uns certains avantages et certains désavantages aux autres. Or, on voit la race des Râdjpouts, autrefois réfractaires par tradition à toute culture intellectuelle, donner naissance aux « Babous » les plus cultivés. Les Telis, de caste Çûdra, comptent dans leurs rangs un des plus grands journalistes de l'Inde. Les enfants de la caste des Tisserands rivalisent dans les universités avec ceux des Brahmanes. Ailleurs, des tribus qui ne vivaient autrefois que par et pour la guerre produisent de paisibles et laborieux agriculteurs. De nombreux faits de ce genre sont cités par Jogendranâth Bhattacaraya (*Castes and et sects*). Pramathanâth Bose (*A History of Hindu Civilisation under British Rule*).

(2) C'est ainsi qu'on s'accorde généralement aujourd'hui à repousser, comme prêtant aux peuples primitifs une trop grande capacité de réflexion utilitaire, la théorie qui explique l'origine de l'exogamie par la conscience que les hommes auraient prise des mauvais résultats des mariages consanguins. Cf. *Année Sociologique*, I, p. 33.

tition des tâches, serions-nous ramenés à des croyances d'ordre religieux, On sait que chez beaucoup de peuples certains objets sont « tabou », pour certaines familles : elles ne peuvent y toucher sans crime. C'est ainsi que telle ou telle tâche peut se trouver interdite aux unes, et prescrite aux autres. Peut-être la survivance et l'extension analogique d'une pareille croyance rend-elle compte de la répartition des professions en Inde. Une idée religieuse aurait ainsi présidé à l'organisation de son industrie.

Du moins, si nous cherchons les raisons déterminantes de la hiérarchie des groupes ainsi spécialisés, l'influence des idées religieuses apparaît-elle clairement. M. Nesfield a essayé de déduire d'une loi sociologique universelle l'ordre de dignité des professions, et par suite des castes hindoues. Plus récente est la phase du progrès industriel dans laquelle une profession a pu s'instituer, plus ses procédés sont délicats et plus ses produits sont importants, plus elle est, en un mot, difficile et utile, plus aussi elle est relevée. Et certes, des considérations de ce genre ont dû peser d'un certain poids dans l'estime relative où l'opinion hindoue tient les différents métiers : les plus bas suivant elle sont en effet, souvent, les plus primitifs, les plus simples, les moins productifs. Mais combien pèsent plus lourd des considérations toutes différentes !

Et d'abord, la situation du brahmane, qui est au sommet de l'édifice, est-ce « l'histoire naturelle de l'industrie humaine » qui peut nous l'expliquer ? Certes nous ne dirons pas que le métier de brahmane doit passer aux yeux des Hindous pour un métier improductif. Le brahmane, au contraire, fait en vérité la pluie et le beau temps, produit la stérilité ou l'abondance[1]. Nul procédé n'est plus utile que ceux qu'il emploie : les prières ou le sacrifice. Mais en quoi la découverte de ces procédés correspond-elle à une phase avancée du progrès industriel ? En quoi sont-ils liés à cet avènement de la métallurgie qui marque, suivant M. Nesfield, un tournant de la civilisation ? Le prestige des brahmanes ne se laisse pas mesurer par ces critères « matérialistes ». Et s'il est vrai, comme l'observe M. Nesfield lui-même, que la noblesse d'une caste dépend principalement de ses rapports avec les Brahmanes, on comprend

(1) Oldenberg, *le Bouddha*, trad. fr., p. 10, rappelle ce qui est dit, dans le Brâhmana des cent sentiers, de la terre qui est outre la rivière Sadanira : « Maintenant c'est une tout à fait bonne terre, car les brahmanes l'ont rendue habitable à force de sacrifices. »

quelles perturbations doit apporter, dans le système proposé, l'astre du brahmanisme. Combien d'ailleurs, parmi les faits cités prouvent que, pour déterminer le rang d'une caste, des considérations tout à fait étrangères à l'industrie entrent en ligne de compte! Les Tagas et les Bhuinhars sont plus respectés, nous dit-on, que les autres castes agricoles[1]. Est-ce parce qu'ils emploient pour la culture des procédés plus raffinés? C'est plutôt, sans doute, parce qu'ils obéissent avec rigueur à la loi qui interdit le remariage des veuves. Inversement, les exemples sont nombreux de castes qui déchoient, quelle que soit la profession qu'elles exercent, parce qu'elles mangent des aliments prohibés[2]. On nous fait bien remarquer que les castes qui usent des métaux travaillés occupent un rang assez haut; mais on ajoute que si les Lohars, forgerons, sont inférieurs aux Sonars, qui travaillent l'or et l'argent, c'est que le fer est un métal noir, couleur néfaste aux Hindous : l'or et l'argent passent au contraire pour composés par la combinaison des deux éléments les plus purs, l'eau et le feu[3]. De même, si les castes de pêcheurs sont supérieures aux castes de chasseurs, c'est à cause du caractère sacré de l'eau[4]. Fait plus frappant encore : les barbiers, qui font souvent office de chirurgiens, usent bien d'instruments de métal ; ils sont pourtant méprisés, à cause du sang et des cheveux que leur profession les oblige à toucher. De même sont fatalement dégradés tous ceux que leur métier expose à manier la peau des animaux morts[5]. L'estime que les Hindous accordent à telle ou telle caste dépend donc principalement de leurs idées sur ce qui est sacré, permis ou défendu, auguste ou horrible.

Les préséances sociales sont déterminées moins par l'utilité ou la difficulté des métiers exercés, que par leur pureté ou leur impureté relatives. L'ouvrage de M. Nesfield, si précieux qu'il soit, ne nous découvre donc pas les lois universelles qui président à la gradation des professions : il nous fait plutôt comprendre qu'il n'y a pas, pour cette gradation, de critère unique. Chaque civilisation a sa façon préférée de classer

(1) Nesfield, p. 15.

(2) Par exemple les Tatwas du Bengale. Cf. Jogendranâth Bhattacaraya, *op. cit.*, p. 252.

(3) Nesfield, p. 29.

(4) *Ibid.*, p. 9.

(5) J. Bhattacaraya, *op. cit.*, p. 306. Cf. Crooke. *Tribes and Castes of the N. W. Prov.*, IV, p. 45.

les métiers ; et c'est sans doute la façon dont elle les classe qui exprime le mieux ses tendances intimes. Dans la civilisation hindoue, ce sont surtout des vues religieuses, plutôt que des tendances économiques, qui fixent son rang à chaque groupe.

L'insuffisance de l'explication économique nous serait d'ailleurs rendue plus sensible encore si nous envisagions le troisième aspect du régime des castes tel que nous l'avons défini. Cette répulsion qui isole les groupes et les empêche de s'allier par des mariages, de manger ensemble, et parfois de se toucher se déduit-elle des nécessités de l'industrie? Quand même celles-ci expliqueraient pourquoi le père doit transmettre son métier à son fils, elles n'expliqueraient nullement pourquoi le mari ne doit pas prendre femme en dehors de sa caste. Qu'importe, pour la tradition professionnelle, la femme dont il aura un fils? L'origine étrangère de la mère n'empêchera pas celui-ci d'être son fils et de continuer sa profession. Désespérant d'expliquer par son système les règles exogamiques, M. Nesfield semble en arriver à les considérer comme une invention des brahmanes[1]. Cela ne revient-il pas à réintégrer, par un détour, cela même que la théorie de la caste-ghilde avait voulu éliminer : la part de l'artifice et de la préméditation ?

Il ne suffit donc pas de rapprocher la caste de la ghilde pour se rendre compte des caractères constitutifs du régime des castes. Si ce rapprochement explique pourquoi les fonctions se divisent, il n'explique pas pourquoi elles se transmettent héréditairement. Il ne met pas en lumière tous les principes qui règlent la superposition des groupes. Il laisse enfin complètement dans l'ombre les raisons qui commandent leur opposition.

2° *L'opposition des castes et la famille.*

C'est en cherchant les origines de ce dernier caractère qu'on a été amené à rapprocher la caste de la famille. M. Senart surtout a poursuivi ce rapprochement[2].

M. Senart, plus encore que MM. Nesfield et Dahlmann, est

(1) *Op. cit.*, p. 100 sqq.

(2) *Les Castes dans l'Inde.* Cf. Lyall, *Études sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient,* ch. VII.

partisan d'une explication « naturelle » du régime des castes. Il condamne toute théorie qui tendrait à le présenter comme une invention récente. Pour découvrir les germes de groupements aussi nombreux, séparés par des règles aussi rigoureuses, c'est dans la nuit des temps, c'est au plus lointain passé de l'histoire hindoue qu'il nous fait remonter.

Est-ce à dire qu'il nous montre, dès les temps védiques, les castes constituées? Les renseignements tirés des Vedas nous permettent-ils d'en induire l'existence? La question est encore controversée. Les uns persistent à croire, avec M. Zimmer, que si l'on fait abstraction de l'hymne fameux où l'on voit les quatre castes classiques naître des membres de Purusha, — hymne postérieur, de l'aveu de tous, au reste des hymnes védiques — rien, dans les Védas, ne permet d'affirmer que la population hindoue ait été d'ores et déjà divisée en groupes héréditairement spécialisés. Le terme de Vaiçya désigne l'ensemble des hommes libres, non un groupe assujetti à une profession déterminée. Le métier des armes ne semble pas être le monopole des Kshatriyas. Le terme de brahmane enfin signifie d'abord sage, puis poète ; plus tard seulement il prend le sens de prêtre [1].

D'autres font remarquer, avec M. Ludwig, que les rites sont déjà assez compliqués pour réclamer la formation d'une classe sacerdotale spéciale, qui s'arroge bientôt le monopole du sacrifice ; qu'à côté de cette classe sacerdotale une noblesse se constitue, qui ne se mêle pas à la masse du peuple et fixe ses privilèges par l'hérédité ; qu'ainsi non seulement la race des Âryas conquérants s'oppose à la race des Dasyus, mais encore qu'elle est déjà intérieurement sectionnée en trois groupes superposés [2].

Entre ces deux thèses, M. Senart prend une position nouvelle. Pour lui les faits invoqués par M. Ludwig, fussent-ils exacts, ne suffiraient pas à démontrer l'existence de castes proprement dites. Il admettra bien, contre Zimmer, que des classes devaient s'être formées dès les temps védiques [3] : mais les classes ne sont pas des castes. Il lui paraît vraisemblable que la population hindoue était dès lors divisée en groupes analogues, en effet, aux pishtras de l'Iran [4]. Mais peut-on

(1) Zimmer, *Altindische Leben*, p. 185-190.
(2) Cf. Senart, *op. cit.*, p. 149, 159.
(3) *Ibid.*, p. 150.
(4) Page 142.

assimiler un « vague groupement » à une « caste véritable » nécessairement plus restreinte, adonnée à une profession définie, reliée par une commune descendance, enfermée dans des règles particulières, gouvernée par des coutumes propres, — organisme enfin de sa nature circonscrit, exclusif, séparatiste ? La division en classes est un phénomène commun ; la séparation en castes est un phénomène unique. Celle-là ne distingue dans une société que trois ou quatre cadres très vastes; celle-ci la sectionne en un nombre infini de petits cercles rigoureusement fermés. On ne saurait donc chercher, dans la distinction des « varnas » védiques, l'origine du régime des castes.

Les vrais prototypes des castes ne sont pas les « varnas » mais les « jâtis [2] ». Les chaînes qui unissent les membres d'une même caste n'ont pas été forgées avec les débris de celles qui unissaient les représentants d'une même classe ; c'est de celles qui unissaient les descendants d'une même lignée que leur viennent leurs anneaux. Seuls les cercles formés par les familles étaient assez étroits etassez nombreux pour engendrer la multiplicité des castes. L'exclusivisme actuel des castes n'est que le souvenir lointain de l'isolement des clans.

A vrai dire, sur la constitution de ces clans et leurs rapports, les Vedas nous livrent moins de renseignements encore que sur la hiérarchie des classes. Nous observons sans doute que la population hindoue était divisée en *viças* et en *janas :* nous distinguons, d'après Zimmer, des tribus, des villages, des familles, analogues aux formes sociales que l'on rencontre chez les Germains et les Slaves [3]. Mais nous ne saisissons pas avec assez de netteté la formation de ces groupements élémentaires ; nous ne connaissons pas avec assez de précision leur organisation, leurs mœurs, les prohibitions qu'ils imposaient aux relations sociales, pour pouvoir y marquer le point de départ des règles de la caste [4].

Est-ce une raison décisive pour abandonner l'hypothèse? Il faut bien se rendre compte que la littérature brahmanique est bien loin de nous procurer une image exacte et complète

(1) Pages 154, 158, 180.

(2) Barth. Cf. Jolly, *article cité*, p. 515, 221.

(3) Zimmer, *op. cit.*, p. 159. Cf. Senart, *op. cit.*, p. 225.

(4) La constatation de cette absence de renseignements précis est la principale objection adressée par Oldenberg à la théorie de Senart. Cf. *Zeitschrift der Deutsch, Morgenl. Gesell.* Bd. 51, p. 280 sqq.

de la vie hindoue. On a mis au jour déjà, par d'autres voies, plus d'une institution, plus d'une croyance qui serait restée ensevelie à jamais, si l'on s'en était tenu à la tradition des brahmanes[1]. Le silence des Védas ne suffit donc pas à nous empêcher de rechercher, dans les coutumes primitives de l'organisation familiale, la racine des règles constitutives du régime des castes.

Des analogies peuvent heureusement suppléer aux renseignements directs. Consultons, avec M. Senart, l'histoire des vieilles sociétés aryennes, sœurs par la race de la société hindoue, et moins voilées qu'elle[2]. Nous verrons que cette histoire repose sur l'évolution, variable suivant les lieux, de l'antique constitution familiale ; et nous constaterons que nombre de traits, dans cette constitution, rappellent ceux qui nous frappaient dans la constitution de la caste. A Rome comme en Grèce, il apparaît que l'antique famille aryenne est essentiellement une association religieuse, groupant pour un même culte, autour d'un même foyer, les gens de même sang. Le désir d'assurer la continuité et la pureté de ce culte inspire la plupart des prescriptions qu'elle formule pour ses membres.

Par exemple, le repas, produit du foyer sacré, est le signe extérieur de la communauté de la famille[3] : c'est pourquoi il est interdit primitivement de partager le repas d'un étranger. Alors même que cette interdiction sera oubliée, les descendants d'une même lignée conserveront l'habitude de se réunir pour manger ensemble, à certaines circonstances solennelles[4] : les repas funèbres, le *perideipnon* des Grecs, le *silicernium* des Romains garderont le sens sacré du repas de famille[5].

De même, on reconnaîtra, dans leurs lois touchant le mariage, le souci religieux qui pénètre l'antique organisation familiale. « Ce n'est pas seulement par orgueil nobiliaire, c'est au nom du droit sacré que les gentes patriciennes,

(1) V. Senart, *op. cit.*, p. 160. *Année sociologique*, I, p. 212 et 219, sur l'ouvrage de Crooke, *The Popular Religions and Folklore of Northern Indiana*.

(2) Senart, *op. cit.*, p. 207.

(3) Les noms mêmes employés parfois pour désigner les membres de la famille le prouvent : ὁμοσιπύοι, ὁμοκάπνο. Cf. Aristote, *Politique*, I, 2 1252 *b* 13.

(4) Par exemple à la fête des Apaturies. Cf. Curtius, *Histoire Grecque*, III, p. 494.

(5) Senart, p. 213. Cf. Leist, *Altarisches Jus Civile*, p. 200 sqq.

de race pure, restées fidèles à l'intégrité de la religion antique, repoussaient l'alliance des plébéiens impurs, mêlés d'origine, destitués de rites de famille [1]. »

Or, ces prohibitions, qui tendaient, jusque dans la cité antique, à empêcher les « étrangers » de se mêler ou même de manger ensemble, ne sont-elles pas celles-là mêmes qui dressent, entre les castes de l'Inde, de si hautes barrières ? Ici ce système de prescriptions est allé se renforçant et comme s'aggravant, tandis que là il allait s'effaçant au contraire; mais ici et là on retrouve le même système, organisé par le même esprit. En Inde, les racines restent cachées, les feuilles sont touffues ; chez les peuples de l'antiquité classique, presque toutes les feuilles sont tombées, les racines seules sont saillantes : mais c'est toujours le même arbre, et c'est l'arbre aryen. En Inde la communauté de nourriture, d'après M. Ibbetson [2] est encore employée comme le signe extérieur, la manifestation solennelle de la communauté du sang. Et c'est sur l'idée que les époux forment le couple sacrificateur attaché à l'autel familial du foyer que repose, en dernière analyse, l'endogamie de la caste hindoue [3].

Il est donc possible de reconnaître, sur l'organisation de la société hindoue, le sceau des conceptions religieuses propres aux Aryens : leur influence explique tout naturellement ce que ne pouvaient expliquer les exigences de l'industrie. Les coutumes si singulières de la caste, les règles dont elle entoure le connubium et la commensalité ne recouvrent-elles pas « exactement le domaine du vieux droit gentilice [4] ? » Il nous est donc permis dès maintenant de ne plus rester dans le vague : nous pouvons nommer l'ancêtre de la caste. Elle descend en ligne directe de la famille aryenne.

Que penser de cette théorie ?

On la loue [5] d'avoir attiré l'attention sur le nombre considérable des castes hindoues, que la tradition brahmanique tendait à voiler, et prouvé la nécessité de chercher, jusque dans le haut passé de l'Inde, les germes de cette multiplicité d'organismes, qui frappe l'observateur de nos jours. Mais

(1) Senart, p. 210.
(2) Cité par Senart, p. 218.
(3) *Ibid.*, p. 212.
(4) Senart, p. 213.
(5) Cf. Barth, Jolly, *art. cit.*

a-t-elle vraiment démontré que la caste s'est bâtie sur la charpente de la famille, et précisément sur la charpente de la famille aryenne ?

Sur ce dernier point, on ne manquera pas de faits à opposer à M. Senart. Car il semble bien que les croyances et les coutumes qu'il présente comme des monopoles des peuples aryens se retrouvent, en réalité, chez nombre d'autres peuples[1].

Que certains objets soient naturellement sacrés pour certaines personnes, qu'ils doivent donc leur inspirer un sentiment ambigu, où le respect se mêle à l'horreur, et qu'on ne puisse en conséquence les toucher qu'avec les plus grandes précautions, ces idées peuvent sembler étranges aux civilisés, — elles sont communes à presque tous les peuples primitifs. M. Senart parle quelque part des « scrupules de pureté aryens » comme si ces scrupules, qui pèsent en effet si lourdement sur la caste hindoue, n'étaient pas le lot de beaucoup de races qui n'ont, avec la race hindoue, aucun rapport de parenté. Chez les Sémites comme chez les Aryens, il y a des animaux impurs, le sang contamine, tels contacts sont défendus, spécialement à qui va sacrifier[2]. Et si l'on voulait chercher l'origine de ces croyances, c'est, suivant R. Smith[3], dans les idées primitives sur ce qui est ou n'est pas *tabou* qu'il la faudrait chercher, — idées communes, semble-t-il, à presque toutes les races connues.

Du moins les scrupules plus particuliers, ceux-là mêmes qui limitent le connubium et la commensalité, seraient-ils spéciaux aux aryens ?

Pour démontrer que la caste hindoue descend en ligne directe de la famille aryenne, M. Senart nous rappelle que la « communion », la communauté du repas, signe essentiel de la communauté de caste est aussi, aux yeux des peuples aryens, un symbole sacré de parenté. Mais c'est précisément en étudiant la religion des peuples sémites que R. Smith a été amené à mettre en lumière l'importance du « repas sacrificiel ». Chez les sémites, le banquet sacrificiel est essentiellement une fête de parents. Le repas sacré unit non seulement le fidèle au dieu mais les fidèles entre eux, il leur donne la

(1) Oldenberg, *Zeitschrift der deutsch. Morg. Gesell*, Bd. 51, p. 279 en note.
(2) R. Smith, *The Religion of the Semites*, p. 159 sqq.
(3) *Ibid.*, p. 448-452.

même chair, il fait circuler en eux le même sang. « L'acte de manger et de boire avec un homme est le symbole et la confirmation de la parenté, la preuve qu'ils sont liés par des obligations sociales mutuelles. » Si bien qu'il suffit d'avoir partagé le repas d'un homme pour devenir en quelque sorte son frère[1]. Tant il est vrai que pour les sémites aussi bien que pour les aryens, il y a d'étroits rapports entre la commensalité et la fraternité. Les prescriptions de la caste touchant les repas peuvent être puisées au fonds commun des idées primitives ; elles ne prouvent nullement l'existence d'un fonds spécialement aryen.

Les prescriptions concernant le mariage seraient-elles plus significatives? Dirons-nous par exemple que seules les tribus de race aryenne pratiquaient cette endogamie qui maintient encore aujourd'hui les castes séparées tandis que, chez la plupart des autres races, l'exogamie prédomine?

Et en effet c'est surtout, semble-t-il, de règles et de pratiques exogamiques que nous parlent les observateurs des sociétés primitives[2]. Mais il importe ici de ne pas se laisser duper par l'antithèse. On aurait tort de classer les peuples en « exogamiques » et « endogamiques ». En fait, l'exogamie se montre à nous presque toujours accompagnée d'une endogamie corrélative. C'est-à-dire que les règles concernant le mariage, en même temps qu'elles tracent un cercle étroit à l'intérieur duquel l'homme ne doit pas prendre femme, tracent un cercle plus large à l'intérieur duquel il peut prendre femme. M. Durkheim, discutant les théories courantes sur l'origine de l'exogamie[3] fait remarquer que « l'exogamie ne consiste pas à prendre une femme étrangère. Généralement c'est dans un clan de la même tribu ou de la même confédération que les homme vont prendre femme. Les clans qui s'allient ainsi se considèrent comme parents.... Si le mariage est exogame par rapport aux groupes totémiques (clans primaires ou secondaires) il est généralement endogame par rapport à la société politique (tribu). » Et sans doute, dans

(1) *The Religion of the Semites*, p. 269-275.

(2) *Année Sociologique*, I, p. 31. Mac Lennan reconnaît que l'exogamie se pratique le plus souvent à l'intérieur de la tribu. Toutefois — en raison de sa théorie — il considère cette exogamie intérieure comme une forme ultérieure et dérivée. Frazer note que les tribus australiennes dont les membres peuvent se marier avec les membres de n'importe quel autre clan semblent une exception. Le plus souvent les tribus sont divisées en phratries exogamiques. Ainsi les Tlinkits sont divisés en phratire

beaucoup de cas on nous signale les groupes entre lesquels l'alliance matrimoniale est interdite sans nous signaler ceux entre lesquels elle est permise. Mais il est probable que la plupart du temps, des renseignements plus étendus feraient apparaître au delà des cercles exogamiques, un cercle endogamique plus large. Les formes mêmes du mariage qui paraissent le plus contraires aux pratiques endogamiques peuvent en réalité s'en accommoder. Le mariage « par capture » semble entraîner, pour les hommes, le droit d'épouser n'importe quelle femme étrangère, ravie à une tribu ennemie. Mais si c'est toujours chez les mêmes tribus qu'une tribu va capturer ses femmes, n'est-ce pas une pratique endogamique qui commence? En fait, nous constatons parfois, là où nous connaissons mieux les cérémonies qui suivent le mariage par capture, que l'homme ne croit pas qu'il lui suffise d'avoir ravi une femme pour qu'il lui soit licite de l'épouser[1] : avant de contracter mariage avec elle il la fait adopter par sa tribu : preuve que là même où se rencontre la pratique du rapt, le sentiment endogamique n'est pas forcément absent. L'endogamie est beaucoup plus générale qu'on ne le croirait au premier abord. Comme la caste hindoue, beaucoup de tribus de races diverses sont endogames pendant que leurs sections sont exogames. Les scrupules hindous concernant les mariages n'ont donc rien qui démontre nécessairement la descendance aryenne des castes.

La thèse ne serait défendable que si l'on prouvait d'une part que telle forme de l'organisation familiale est seule capable d'engendrer la caste, et qu'en même temps cette forme ne se rencontre que chez les races aryennes. Dira-t-on par exemple, que la forme patriarcale, avec le culte des ancêtres, est par excellence la forme aryenne? et que les peuples aryens n'ont pas connu la forme matriarcale qui se rencontre si souvent, unie au totémisme, chez les peuples

du Corbeau [illegible] et [illegible] du Loup. Les membres de la phratrie du Corbeau doivent [illegible] de la phratrie du Loup et réciproquement. (*Le Totémisme*, p. [illegible] J. W. Powell, *Sociology or the Science of Institutions*, [illegible] les faits mieux connus depuis Mac Lennan ne permettent plus [illegible] la distinction qu'il proposait : « Il n'y a pas de peuple [illegible] qui n'ait son *incest groupe* : tous les peuples sont [illegible] exogames. » C'est donc à tort que l'on supposait que [illegible] définitivement que là où règne l'inégalité des groupes. [illegible] *La famille primitive*, p. 232.

(1) [illegible] *Extrême-Orient*, p. 348.

sémitiques[1]? Mais d'abord, il serait possible de trouver chez des peuples de race aryenne des traces de matriarcat. Ensuite on ne voit pas en quoi le fait d'avoir traversé la phase de l'organisation matriarcale devrait empêcher un peuple d'aboutir au régime des castes. Pour que ce régime se constitue, il faut la survivance et la prédominance de ce sentiment de parenté qui est le ciment des groupes primitifs. Mais que ces groupes aient été originellement composés de familles où les enfants appartenaient au père ou de familles où les enfants portaient le nom de la mère, c'est ce qui importe peu.

Nous en dirions autant du totémisme. M. Senart relève dans le monde hindou, des traces de totémisme qui « détonnent [2]». Est-ce à dire qu'un peuple chez lequel le totémisme aurait régné n'aurait pu se constituer en groupes endogames comme les castes? Il est constant au contraire que des peuples fidèles au totémisme, comme certaines tribus australiennes, s'ils pratiquent l'exogamie du clan, pratiquent aussi l'endogamie de la tribu[3]. Rien n'empêche donc que les castes hindoues aient compté, parmi leurs ancêtres, des peuplades totémiques. Et si nous le remarquons, ce n'est pas pour essayer de démontrer l'universalité du totémisme, mais seulement pour rappeler que la division du peuple hindou en castes ne prouve nullement qu'il n'ait été nourri, à l'époque où s'ébauchait son organisation sociale, que de croyances proprement aryennes.

Les ethnographes ont donc le droit de supposer que les castes aryennes ont sans doute ressemblé beaucoup, autrefois, à ces tribus anaryennes qui vivent aujourd'hui encore sur les

(1) Cf. R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia.*

(2) Que les pratiques totémiques soient très nombreuses chez les tribus anaryennes, c'est ce qui a été abondamment prouvé (Cf. Crooke, *The Popular Religion and Folklore of Northern India* II, 146). Mais on a pu retrouver des traces de ces pratiques jusque chez des castes hindoues assez élevées, par exemple chez les Pallivahs du Radjpoutana. (Jogendranâth Bhattacaraya *Castes and sects.*, p. 69) ou chez les Humkars d'Orissa. Cf. Risley, *Tribes and Castes of Bengal*, p. XLV, sqq. Lang, *Mythes, Cultes et Religions* (trad. fr.), p. 75-76. Bien plus, Oldenberg a pu montrer l'origine totémique des noms de Gotras brahmaniques. (*Die Religion des Veda*, p. 85 sqq.). Le totémisme ne serait donc pas aussi étranger à l'hindouisme que M. Senart paraît le croire.

(3) Cf. Durkheim et Frazer, *loc. cit. supra.* Frazer cite même dans des articles récents, des groupes totémiques entre les membres desquels les rapports sexuels sont obligatoires. Cf. *Année Sociologique*, III, p. 218.

frontières de l'Hindouisme[1]. Déjà, pour nombre d'inventions ou d'institutions, on a pu montrer que la part des conquérants aryens avait été exagérée, et que l'Inde ne les avait pas attendus, par exemple, pour composer des livres ou pour former des médecins, pas plus que pour cultiver la terre ou pour fonder des villages. De même elle ne les a pas attendus pour connaître ces scrupules de pureté ou ces règles endogamiques dont la persistance et l'exagération constituent l'originalité de ses castes[2]. Non que nous prétendions que ses autochtones aient imposé cette organisation sociale à ses envahisseurs. Nous notons seulement qu'elle n'était le monopole ni des uns ni des autres. Lorsqu'ils se sont rencontrés il est probable que Aryens et Aborigènes étaient les uns et les autres divisés en tribus; leur choc a sans doute redoublé l'intensité de cette répulsion pour l'étranger dont chacun de ces groupes primitifs portait en lui le germe. Mais on ne peut dire que cet esprit de division et d'opposition mutuelles, qui devait pénétrer toute l'organisation de l'Inde, lui ait été apporté par une race plutôt que par une autre. Presque toujours, lorsqu'on fait l'histoire d'une institution, on commence par la considérer comme l'apanage d'une race. Mais presque toujours aussi, à mesure que la recherche s'étend, la race se trouve dépossédée : on s'aperçoit que l'institution est plus commune qu'on ne le croyait. Ainsi on a depuis longtemps démontré que le wergeld n'était pas spécial aux Germains[3]; on démontre aujourd'hui que la communauté domestique se retrouve chez les peuples anaryens aussi bien que chez les aryens[4]. De même s'il s'agit des castes, il faut se garder du « mirage aryen ». Pour s'expliquer les usages qui fragmentent encore aujourd'hui le peuple hindou, il n'est pas nécessaire de les considérer comme les conséquences directes d'une croyance proprement aryenne ; ils sont des survivances

(1) Dans l'Inde centrale, dit sir Lyall (*op. cit.*, p. 343), nous pourrions établir grossièrement une sorte d'échelle sociale, ayant simplement pour base la horde aborigène, et pour sommet le clan pur aryen : il ne serait même pas difficile de montrer que ces diverses classes se rattachent par un lien réel, et qu'elles ont quelque point d'origine commune — à des degrés divers, Risley, Nesfield, Ibbetson sont partisans de cette communauté d'origine.

(2) Cf. Baden-Powell, *Village communities in India*, p. 47, 63 sqq.

(3) Cf. Dareste contre Haxthausen, *Études d'histoire du droit*, p. IX-XI.

(4) G. Cohn, *Gemeinderschaft und Hausgenossenschaft*, 1899.

et comme des pétrifications extraordinaires de coutumes religieuses très générales[1].

M. Senart nous met avec raison en garde contre les théories « trop compréhensives[2] »; avec raison il souhaite que l'on substitue, aux filiations vagues, des enchaînements historiques, des déterminations précises. Mais il ne faut pas que le souci de la précision nous masque la généralité des coutumes. Celles qui interdisent le mariage, la communion et parfois le contact entre groupes étrangers sont trop répandues pour que nous admettions que seule une influence aryenne était capable de les imposer aux Hindous. Nous ne devons donc accepter la thèse qu'en l'élargissant : s'il est vrai que la caste dérive de la famille, rien ne prouve qu'elle n'ait pu dériver que de la famille aryenne.

Et encore, lorsque nous admettons que la caste dérive de la famille, il faut s'entendre ; il ne faut pas prendre le terme de famille au sens étroit et précis qu'on lui attribue d'ordinaire. On s'abuserait si l'on tenait dès à présent pour démontré que les membres d'une même caste descendent d'un même ancètre et sont en réalité consanguins. Le sentiment d'une parenté a dû présider à l'organisation d'une caste : cela seulement est démontré. Mais qui dit parenté ne dit pas forcément consanguinité. La parenté ne semble-t-elle pas souvent dériver, selon les idées primitives, de l'accession à un même culte, ou de la seule identité des noms, ou même de la simple cohabitation[3] ? Il se peut donc que la caste ait été originellement formée de membres appartenant, en réalité, à des lignées différentes. Et même nous devons, si nous voulons nous représenter le groupe générateur d'une caste, le chercher non pas parmi les groupements étroits et simples de consanguins, mais parmi les groupements larges et composites de parents. Il est plus aisé, de la sorte, d'éviter certaines objections auxquelles on se heurterait, si l'on voulait dériver immédiatement la caste de la famille *stricto sensu*.

(1) Suivant Crooke (*Tribes and Castes of the N. W. Prov.*, I, 58) et Frazer (*Golden Bough*, II 342, sqq.), nombre de cérémonies brahmaniques pourraient même être dérivées des usages des races primitives. Cf. Lange, *Mythes, Cultes et Religions*, ch. III, VIII, XVI.

(2) *Op. cit.*, p. 203.

(3) M. Durkheim a souvent, ici même, attiré l'attention sur ces faits. *Année Sociologique*, I, p. 307-332 ; II, p. 319-323.

Par exemple, on a depuis longtemps fait remarquer que le culte de l'ancêtre semble inconnu à la caste ; on voit les membres d'une caste adorer l'instrument de leur profession, on ne les voit pas sacrifier à un héros éponyme[1] : n'est-ce pas étrange, si la caste n'est que la famille prolongée ? — M. Senart peut répondre sans doute que, à défaut du culte d'un héros éponyme, les souvenirs ou les légendes des castes prouvent que la plupart d'entre elles ont un sentiment net de leur cohésion généalogique ; qu'au surplus, ce culte pourrait s'être graduellement éteint dans la caste après en avoir été, cependant, la flamme créatrice[2]. Mais l'absence de ce culte n'apparaît-elle pas plus naturelle, si l'on envisage la caste comme la synthèse de plusieurs lignées, plutôt que comme le prolongement d'une lignée unique ?

Une objection plus grave s'oppose d'ailleurs à cette dernière conception.

Discutant la théorie de M. Senart, M. Dahlmann oppose radicalement la caste à la *gens*[3]. On soutient que les règles de la caste couvrent « exactement tout le domaine du vieux droit gentilice » ; mais ne les trouve-t-on pas, sur un point important, exactement contraires les unes aux autres ? La caste, a-t-on dit, est affaire de mariage : ce sont surtout les lois du mariage qui séparent à jamais les castes. Or la caste n'entend pas du tout ces lois comme les entendait la *gens*. Celle-ci interdisait à ses membres de se marier entre eux ; celle-là le leur prescrit. L'une est aussi rigoureusement exogame que l'autre est endogame. L'esprit de la caste ne saurait donc être né de l'esprit de la famille.

C'est triompher trop aisément. M. Senart n'a pas oublié l'exogamie de la *gens*. Il nous rappelle qu'au témoignage de Plutarque, les Romains n'épousaient jamais, dans la période ancienne, de femmes de leur sang[4]. Il reconnaît

(1) Voy. Nesfield, *Caste system*, p. 92 sqq.

(2) Page 70. Cf. Hearn, *The Aryan Household*, p. 121, 210. « Dans l'altération des conditions sociales, dit Lyall (*op. cit.*, p. 379), il devient impossible que les groupes apparentés continuent de se rattacher les uns aux autres par la descendance d'une souche commune. La foule s'adonne à des occupations diverses, s'installe en divers endroits, contracte des mariages étrangers, adore de nouveaux dieux ; les hauts et les bas d'une existence plus compliquée brisent la généalogie, relâchent les liens du sang, effacent le nom patronymique... »

(3) *Das Altindische Volkstum*, p. 56 sqq.

(4) *Op. cit.*, p. 209.

donc que les souvenirs de la *gens* peuvent bien expliquer l'exogamie interne de la caste, qui défend, par exemple, les mariages entre les membres d'un même *gotra;* mais ne sauraient expliquer son endogamie. Force est d'accorder que la caste est la réunion de plusieurs *gentes* plutôt que la prolongation d'une *gens*. Si M. Senart maintient néanmoins que la caste s'est modelée sur l'organisation familiale, c'est qu'il admet que l'organisation familiale a donné leur forme non pas seulement aux groupes primaires qui seraient les familles proprement dites, mais aux groupes composés, secondaires ou tertiaires, formés par la réunion de plusieurs familles, qui seraient les clans et les tribus. Le clan et la tribu, quels que soient les noms qu'ils prennent dans les différents pays, ne sont que l'élargissement de la famille : « ils en copient l'organisation en l'étendant[1] ». C'est donc à l'image des larges groupes de parents, — clans ou tribus, — non à l'image des groupes étroits de consanguins, — familles proprement dites, — que la caste est endogame.

Ces groupes plus larges sont-ils vraiment l'élargissement de la famille, qui serait le groupe premier? Ou au contraire faut-il croire que la famille proprement dite s'est spécifiée progressivement, en se détachant de la masse? D'un autre côté, est-ce dans un groupe « tertiaire » ou dans un groupe « secondaire », est-ce dans le tribu ou dans le clan qu'il faut chercher le véritable germe de la caste? C'est sur ces points que l'on voudrait apporter des notions plus précises. Les différents types de sociétés primitives ne nous semblent pas encore assez nettement définis et classés pour nous permettre ces déterminations. Que l'esprit commun à ces sociétés ait survécu dans la caste, que les scrupules religieux et les tabous de toutes sortes qui les portent à se repousser les unes les autres nous expliquent naturellement ceux qui isolent encore aujourd'hui les castes de l'Inde, cela seulement nous paraît établi.

3° *La hiérarchie des castes et le sacerdoce.*

La domination de l'antique exclusivisme explique donc pourquoi les castes hindoues refusent de se pénétrer : reste à expliquer pourquoi elles nous apparaissent classées et comme étagées.

(1) Page 222. C'est la thèse soutenue par M. Hearn (*The Aryan Household.*), et par Leist (*Altarisches jus. civile*).

En effet, qui dit opposition ne dit pas superposition. Une société peut demeurer divisée en corps fermés sans que ces corps acceptent d'être hiérarchisés. Et sans doute, il est difficile que des corps coexistants restent exactement au même niveau, comme il est difficile qu'ils conservent les mêmes attributions : du moment qu'une certaine vie commune les unit, ils ne peuvent manquer à la longue de se classer plus ou moins vaguement, en même temps que de se spécialiser. C'est ainsi que là même où la primitive opposition des clans subsiste, il n'est pas rare qu'une hiérarchie se dessine : chez les Écossais, on voit certains clans se subordonner aux autres [1]; chez les Israélites, il y a des tribus généralement méprisées ; d'autres, comme Ephraïm, jouissent d'une considération toute particulière [2]. Mais qu'il y a loin, de ces linéaments, à la savante architecture qui étage, suivant un ordre sacré, la multiplicité des castes hindoues !

La pierre angulaire de tout l'édifice est, nous l'avons vu, la primauté universellement reconnue de la caste brahmanique. Si diverses que soient les castes, et si fermées qu'elles restent les unes aux autres, un commun respect du Brahmane les oriente dans le même sens, et pèse sur toutes leurs coutumes. On vient de nous montrer que la plupart de ces coutumes s'expliquent par le sentiment d'une parenté commune : il est remarquable que, pour fort que puisse être ce sentiment, il a dû s'incliner devant le caractère auguste des Brahmanes : le cercle fermé des parents s'ouvre pour eux. Non seulement ils président à la plupart des cérémonies de la famille, — les Hindous les plus pauvres ne voudraient pas se marier ou élever leurs enfants sans leur assistance [3] — mais encore dans certains cas, ils se substituent pour ainsi dire aux parents. Ainsi l'usage du repas funéraire, offert aux mânes des ancêtres, est répandu en Inde comme dans beaucoup d'autres contrées ; mais en Inde ce sont les Brahmanes qui viennent s'asseoir à la place des ancêtres. Le banquet

(1) C'est cette subordination qui a fait croire à tort que le régime féodal se rencontrait en Écosse. Cf. Conrady, *Geschichte der Clanverfassung in den Schottischen Hochlanden*, p. 12-21.

(2) M. Buhl, qui rappelle ces faits (*Die Socialen Verhaeltnisse der Israeliten*, p. 35-40), en conclut que l'organisation primitive des Hébreux était foncièrement aristocratique. La conclusion est contestable. Cf. *Année Sociol.*, III, p. 347.

(3) Barth, *Les Religions de l'Inde*, p. 160. Cf. Weber, *Indische Studien*, X, p. 44 sqq.

familial est offert avec leur permission, sous leurs auspices, en leur honneur ; ils sont censés représenter les aïeux et mangent en leur nom[1]. De même, en cas de meurtre, la composition était sans doute payée primitivement, en Inde comme ailleurs, à la famille du meurtrier ; finalement c'est au Brahmane qu'elle revient[2]. Sur plus d'un point on voit donc le prestige du prêtre primer les souvenirs, pourtant si puissants, des premiers groupements familiaux. On sait d'autre part que, si ces groupements s'étagent, c'est dans la mesure où ils se rapprochent ou s'éloignent de la classe sacerdotale. La supériorité incontestée de cette classe est donc un des principes constitutifs de l'organisation sociale en Inde ; on a pu dire[3] que c'était la caractéristique la plus certaine de l'hindouisme.

Certes, la classe sacerdotale a partout une situation privilégiée, et souvent au premier rang. Mais il est rare qu'elle règne sans conteste, et par ses seules forces. Le plus souvent, il lui faut compter avec un pouvoir séculier ; tantôt elle fait alliance avec lui ; tantôt elle lui livre combat ; mais il limite l'extension de ses prérogatives, et le plus souvent, réduit graduellement son influence. Parmi les γένη qu'Hérodote distingue en Egypte, le corps des prêtres est nommé le premier ; ses privilèges sont indiscutables, des terres lui sont réservées, les charges communes ne l'atteignent pas. Les corporations des temples forment une société religieuse juxtaposée plutôt que mêlée à la société civile. Mais le prince veille au gouvernement des temples, il place ses créatures à leur tête. Ces États dans l'État restent dominés par la souveraineté royale[4]. De même, si puissant qu'il ait été au moyen âge, le pouvoir spirituel n'a pas réussi à se subordonner le pouvoir temporel ; tout compte fait ce sont les rois qui ont le plus gagné au règne de la théocratie catholique. Dans la théocratie brahmanique au contraire, les prêtres restent seuls au pinacle[5].

Non sans luttes, comme il est vraisemblable. La littérature sacerdotale a gardé le souvenir de la puissance des Kshatriyas,

(1) Voy. Caland, *Altindischer Ahnencult*, p. 19, 144.

(2) Jolly, *Recht und Sitte*, p. 127. Senart, *op. cit.*, p. 215-216.

(3) Ibbetson, cité par Senart, p. 101.

(4) Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, I, p. 127, 304.

(5) C'est ce qui fait dire à Zimmer que les brahmanes ont réalisé pleinement l'idéal poursuivi par l'Église pendant le moyen âge. *Altindisches Leben*, p. 139.

et des obstacles qu'ils opposèrent à la puissance des Brahmanes. La façon même dont la prééminence des Brahmanes est affirmée prouve qu'elle ne fut pas admise sans discussions[1]. L'Épopée rappelle les violences exercées sur les prêtres par les mauvais rois, comme Vena ou Nahusha. S'il faut en croire l'histoire de Paraçurâma, des guerres sanglantes auraient marqué la rivalité des deux classes[2]. Les Upanishads témoignent en tout cas que leurs fonctions ne furent pas toujours aussi strictement spécialisées que veut le faire croire la théorie brahmanique. On y voit des Kshatriyas rivaliser de science avec les Brahmanes, et même se faire leurs précepteurs[3]. Ailleurs, des fils de rois, comme Viçvâmitra, deviennent brahmanes à force d'austérités. Toutes ces légendes témoignent qu'il fallut du temps pour que les rangs fussent nettement fixés en même temps que les attributions définies. Mais la balance des privilèges devait définitivement pencher en faveur des Brahmanes.

Non qu'ils aient jamais pris en main le pouvoir temporel. Né pour la fonction religieuse, le Brahmane ne peut exercer directement les fonctions politiques ; de même, la caste brahmanique n'accumulera pas les richesses, comme font souvent les classes sacerdotales ; elle ne possédera rien en propre[4]. « Les instruments du sacrifice sont ses seules armes[5], » mais avec ces armes elle se soumettra tout le monde hindou. Le *purohita*, le chapelain grandit aux côtés du roi et bientôt le dépasse, par cela même qu'il monopolise les offices religieux. C'est le prêtre qui sacre le roi et le présente au peuple en disant : « Voici votre roi, ô peuples ; le roi des Brahmanes est Soma[6]. » Il mesure et dispense toutes les dignités sociales. Le rajah même ne doit-il pas son prestige moins à sa puissance maté-

(1) D'après Weber (*Indische Studien*, X, p. 26-32), il est aisé de voir que les rapports des deux puissances, le *sacerdotium* et l'*imperium*, ne furent pas toujours très amicaux. Tantôt elles s'entr'aident, tantôt aussi elles se tiennent en échec. On emploie des formules subtiles pour ne donner la prééminence absolue ni à l'une ni à l'autre. Cependant, en dernière analyse, la supériorité reste au brahmane : il peut exister sans le Kshatriya non le Kshatriya sans lui.

(2) Voy. Senart, p. 168.

(3) Voy. Regnault, *Matériaux pour servir à l'Histoire de la philosophie de l'Inde*, p. 55-60. Fick, *Die Sociale Gliederung*, p. 42.

(4) Barth, *les Religions de l'Inde*, p. 77.

(5) Cité par Weber, *Ind. Stud.*, X, p. 30.

(6) Oldenberg, *le Bouddha*, p. 14.

rielle qu'à sa fidélité aux rites dont les Brahmanes sont les gardiens ? Leur pouvoir est d'autant plus incontesté qu'il est tout spirituel ; ils ont évité les écueils que la classe sacerdotale a le plus souvent rencontrés, lorsqu'elle a voulu s'arroger, pour multiplier sa force, un pouvoir temporel ; ils n'ont aucune part au gouvernement pourrait-on dire, et tous leur obéissent ; ils ne possèdent rien et tout leur appartient.

Comment s'expliquer cette puissance inouïe ?

Le développement en a sans doute été favorisé par l'absence d'une organisation politique proprement dite. On a souvent remarqué que jamais à vrai dire, il n'y a eu d'État en Inde. Les grands empires ont passé sur la civilisation hindoue sans y pénétrer ; elle ne s'est même pas prêtée à l'installation de petits États locaux. Macaulay regrettait que la domination anglaise eût étouffé les États râdjpouts : Lyall répond en prouvant que leur vie était précaire[1]. La division de la société en castes empêchait la formation d'unités politiques, et laissait ainsi le champ libre à la classe sacerdotale.

On se tromperait pleinement toutefois, si l'on croyait que celle-ci fut capable de faire ce que n'avaient pas fait les autres, et si on l'opposait, comme un corps dûment organisé, à une masse inorganique. En réalité, le corps des Brahmanes manque d'unité aussi bien que les autres. C'est faute d'avoir oublié ce trait qu'on a cherché des assimilations décevantes. Par exemple, nous avons vu qu'on avait comparé les Brahmanes aux Jésuites : comme si, enveloppant le monde hindou d'une conspiration permanente, tous les Brahmanes obéissaient, dans l'intérêt de « l'ordre », à une volonté unique. Mais jamais la caste ou plutôt les castes de Brahmanes n'ont constitué rien qui ressemblât à un ordre. On ne peut même pas dire qu'ils cons[illegible]e que nous appelons un clergé. Aucune [illegible]nes [illegible]xquelles nous a habitués une grande [illegible]ralisée comme le catholicisme ne se [illegible]nisme. Il ne connaît même pas ces [illegible]on que connaissait le druidisme : la [illegible] prêtre, élu ou tiré au sort, et la con[illegible]l. On ne voit pas non plus les [illegible] couvents », se réunir pour se [illegible]ine, comme feront les moines

bouddhiques. Les Brahmanes sont des prêtres sans Église ; aucun n'a de mandement à écouter, ni de pontife à vénérer ; ils sont égaux par définition, précisément parce que c'est la naissance qui leur confère leur dignité.

Imaginant la réponse d'un brahmane à ceux qui lui parleraient d'ordination, Burnouf le faisait raisonner ainsi[1]. « C'est le principe masculin qui m'a fait ce que je suis ; mon père était brahmane, je le suis donc aussi ; je voudrais cesser de l'être que je ne le pourrais, puisque telle est la loi de ma nature, loi qui m'a été imposée, avant ma naissance même, dans le sein d'une mère brahmane où un père brahmane avait déposé le germe d'où je suis venu. Je n'ai nul besoin d'un secours étranger pour être prêtre... Lorsque Manou énonça les lois qui règlent les fonctions des castes, n'établit-il pas la supériorité du brahmane sur les trois autres ordres ? mais il ne dit pas qu'un brahmane doit être supérieur à un autre ; car, en nous créant de sa bouche, Brahma donna à nous tous pour fonction de composer l'hymne et de célébrer le sacrifice. Nos premiers pères ont transmis à leurs descendants le pouvoir que nous tenons d'eux ; et comme la génération d'un brahmane est en tout semblable à celle d'un autre brahmane, nous ne saurions comprendre qu'un prêtre puisse commander à un autre prêtre et lui imposer une foi dont il n'est ni le premier auteur, ni l'unique interprète. » Le système des castes, en répartissant les hommes d'après leur naissance, pose en principe l'égalité des brahmanes; il est naturellement incompatible avec la constitution hiérarchique d'un clergé. Ce n'est donc pas la puissance de leur organisation qui fait la force des brahmanes.

Leur viendrait-elle, alors, de la précision et de la rigueur des idées dont ils sont les dépositaires? Puisqu'elle ne s'expliquerait pas par leur discipline, s'expliquerait-elle par leur dogmatisme ? La chose est peu vraisemblable, pour qui pressent quels rapports étroits unissent la dogmatique des religions à l'organisation sociale[2]. Là où il ne s'est pas formé pour la vie religieuse une société unifiée, là où ne se rencontrent ni clergé, ni congrégations, ni conciles, il serait étonnant que les

(1) *Essai sur le Véda*, p. 283-285.

(2) « Là où il n'y a pas de hiérarchie, dit Zeller, toute dogmatique considérée comme règle générale de foi, est d'avance impossible, car il n'y a pas d'organe pour la formuler et la soutenir. » *Philos. des Grecs*, trad. fr., I, p. 54.

croyances fussent systématiquement coordonnées, fixées à jamais, *ne varietur*. L'indépendance des doctrines, disait encore Burnouf[1], est un résultat naturel du système des castes. En fait, c'est la souplesse du brahmanisme qui est remarquable, bien plutôt que sa rigidité. C'est une religion accueillante, et nullement intolérante. « Tout y entre et rien n'en sort. » Son panthéisme s'ouvre aisément à toutes les créations du polythéisme : les dieux les plus variés y trouvent place, en devenant les avatars des dieux traditionnels[2]. Si bien que, lorsqu'on veut définir en termes de dogmatique la vraie religion des Hindous, on se trouve fort embarrassé ; on remarque qu'elle ne connaît pas, à vrai dire, d'orthodoxie, qu'elle se définit par les rites plutôt que par les dogmes, par les pratiques plutôt que par les idées, et qu'en somme le respect des brahmanes, uni à l'observance des coutumes de la caste, constitue l'essentiel de l'hindouisme[3]. Comme une religion sans Église, on pourrait donc presque dire que le brahmanisme est une religion sans dogme.

Par là s'expliquent les discussions auxquelles on s'est livré sur le caractère « missionnaire » ou « non missionnaire » de la religion brahmanique[4]. L'idée qu'il existe une vérité religieuse bonne pour tout le monde, et qu'il faut propager aussi loin que possible, paraît étrangère au brahmane. Il admettrait plutôt que chaque race à ses dieux[5]. Sa religion est par

(1) *Ibid.*, p. 282.

(2) M. Williams, *ibid.*, p. 157.

(3) Ainsi le porc adoré par certaines tribus aborigènes devient un avatar de Vishnou. On trouverait de nombreux exemples de cette « brahmanisation des cultes » dans Crooke, Risley, Lyall (*op. cit.*). Barth fait remarquer à ce propos la commodité de la théorie des Avataras : elle permet de concilier l'aspiration à un certain monothéisme avec l'irrésistible penchant pour les cultes multiples (*Religions de l'Inde*, p. 101). Monier Williams (*Modern India*, p. 230), montre de même que le panthéisme des Hindous n'est qu'une façade pour leur polythéisme.

(4) Voy. Lyall contre Max Müller, *Mœurs religieuses et sociales de l'Extr.-Or.*, ch. v. Cf. Schlagintweit, *art. cit.*, p. 568. Risley, *op. cit.*, I, p. XVI-XX.

(5) Voy. ce que dit Bernier (*Voyages*, II, p. 138). « Quand je leur disais sur cela que dans les pays froids il serait impossible d'observer leur loi pendant l'hiver, ce qui était signe qu'elle n'était qu'une pure invention des hommes, ils me donnaient cette réponse assez plaisante : qu'ils ne prétendaient pas que leur loi fût universelle, que Dieu ne l'avait faite que pour eux, et c'était pour cela qu'ils ne pouvaient recevoir un étranger parmi leur religion, qu'au surplus ils ne prétendaient pas que la nôtre fût fausse, qu'il se pouvait faire qu'elle fût bonne pour nous. »

essence fermée au *mleccha*. Et cependant on ne saurait soutenir, remarque Lyall, que les prosélytes manquent au brahmanisme. Aucune religion contemporaine ne compte peut-être plus de conversions à son actif. Mais une conversion au brahmanisme n'est pas l'adhésion à un dogme précis. Qu'un brahmane convertisse une tribu d'aborigènes, cela ne veut pas dire qu'il bouleverse leurs croyances, mais qu'il leur apprend à respecter les coutumes de la caste et à le respecter lui-même par-dessus tout[1]. C'est principalement en se faisant adorer que le brahmane conquiert des âmes. Et le grand article de foi de la religion qu'il répand, c'est le caractère sacro-saint du prêtre-né.

Sur ce caractère de la race des brahmanes repose donc toute la vitalité de leur religion. S'ils continuent de dominer de si haut la masse du peuple hindou, et en imposent même aux aborigènes, ce n'est pas à leur discipline sociale qu'ils le doivent, ni à leur rigueur doctrinale ; c'est au seul prestige de leur sang. Le brahmane est d'une essence spéciale ; il apporte en naissant des vertus que nul autre ne peut acquérir ; c'est sur cette idée qu'est assise la puissance de la caste brahmanique.

A vrai dire, si nous prenions à la lettre certaines expressions de la littérature brahmanique, nous croirions que la dignité de brahmane était le prix du savoir et de la vertu, plus que le privilège du sang[2]. « Pourquoi demander le nom de ton père et de ta mère ? La science des Vedas, voilà ton père[3]. » Le vrai brahmane « est celui qui a entendu[4] ». De fait les codes sacrés soumettent le jeune brahmane à un long noviciat ; il doit consacrer plusieurs années à entendre, de la bouche vénérée de son gourou, la science des Vedas. Mais cette initiation, si elle est nécessaire, ne saurait être suffisante : rien ne supplée au don de la race. On naît brahmane, on ne le devient pas. *Nascitur, non fit.* Les expressions qui pourraient

(1) Cf. Sylvain Lévi, *la Science des religions et les religions de l'Inde*, leç. d'ouv., p. 2. « Indifférent aux dogmes comme aux rites, commodément appuyé sur l'autorité fort maniable des Vedas, le brahmane poursuit avec ténacité l'idéal tracé par ses législateurs : sa propagande lentement victorieuse rêve d'imposer à l'Inde entière la savante hiérarchie des castes, qui l'élève même au-dessus des dieux. »

(2) Senart, *op. cit.*, p. 134.

(3) Cité par Weber, *Ind. Stud.*, X, p. 71.

(4) Cf. Oldenberg, *le Bouddha*, p. 13.

nous faire croire le contraire ne sont rien « qu'un détour pour glorifier la vertu et le savoir supposés des prêtres ; elles n'emportent en aucune façon l'oubli des droits que crée seule la naissance[1] ». Le respect de ces droits, la croyance aux vertus propres du sang brahmanique est le pivot du monde hindou.

D'où vient donc que l'Inde tout entière ait été, durant tant de siècles, comme fascinée par ce prestige spécial ?

Les origines mêmes de la civilisation hindoue expliquent sans doute, pour une part, la haute idée qu'elle se fait des qualités de race. Elle se présente en effet comme l'apport d'une race supérieure, imposant à des barbares tous les raffinements qui leur manquent. Les hymnes védiques témoignent non seulement de la colère des envahisseurs contre ceux qu'ils combattent, mais encore et surtout de leur mépris pour ceux qu'ils soumettent. Entre l'Ârya et le Dasyu les différences, tant morales que physiques, sont éclatantes. Quelle distance entre le noble Ârya au teint clair, au nez fin, scrupuleux observateur des lois religieuses, et le Dasyu noir, au nez épaté, qui mange n'importe quoi et n'offre pas de lait aux dieux[2] ! Dans ce dernier portrait, on a voulu reconnaître l'aborigène de nos jours comme, dans le premier, l'hindou de haute caste. Et l'on est parti de là pour élaborer une théorie suivant laquelle la hiérarchie des castes correspondrait exactement, aux Indes, à la superposition des races. M. Risley, après avoir mensuré plus de 6 000 natifs du Bengale, arrive à cette conclusion[3] : « C'est à peine une exagération d'établir comme une loi de l'organisation des castes dans l'Inde que le rang social d'un homme varie en raison inverse de la largeur de son nez. » M. Senart dénonçait déjà l'invraisemblance de ces concordances[4]. De nouvelles données anthropométriques, publiées depuis, permettraient d'ailleurs de démontrer, chiffres en main, que la thèse de M. Risley ne s'établit que sur une exagération manifeste[5]. Il n'en demeure pas moins vraisem-

(1) Senart, *loc. cit.*

(2) Cf. Zimmer, *Altind. Leben*, p. 105-115.

(3) *Tribes and Castes of Bengal*, I, p. XXXIV.

(4) Page 199.

(5) Voy. les mensurations de Crooke. *Tribes and Castes of the N. W. Provinces*. Employant les mêmes procédés anthropométriques que Risley, il aboutit à cette conclusion qu'aucun caractère anthropologique ne permet de distinguer sûrement les brahmanes des autres castes.

blable que les différences sociales et morales ont dû correspondre dans l'origine à des différences physiques bien marquées ; le souvenir de cette opposition ethnique fondamentale a contribué sans doute aux préoccupations spéciales de l'opinion hindoue. En fait, les croisements entre descendants des deux races ont pu se multiplier; l'idéal n'en est pas moins resté de sauver la pureté de la race supérieure. Les brahmanes étant censés respecter le mieux cet idéal et obéir le plus strictement aux lois endogamiques, il est naturel qu'on les regarde comme les spécimens les plus fidèles du type aryen ; et ainsi le prestige particulier du sang brahmanique viendrait d'abord, en partie, du prestige général du sang aryen.

La pureté se perd d'ailleurs autrement que par les mésalliances. Il suffit, nous l'avons vu, de partager le repas de certaines personnes, d'ingérer certains aliments, de toucher même certains objets pour se trouver en état de souillure. Aussi n'est-ce pas seulement leur obéissance aux lois concernant le mariage qui attire le respect aux brahmanes : c'est le soin qu'ils prennent de s'abstenir des aliments prohibés, de fuir les personnes ou les choses qui contaminent : d'une façon plus générale, c'est le souci de pureté qui remplit toute leur existence. Plus une caste s'applique à respecter les lois qui sauvegardent la pureté et plus aussi elle est estimée. Il est donc naturel que la plus estimée de toutes soit celle qui s'est fait comme une spécialité du respect rigoureux de ces lois. « Les brahmanes étant ceux qui s'appliquent le plus à conserver la pureté intérieure et extérieure, c'est, dit l'abbé Dubois [1], à l'observation scrupuleuse de ces usages qu'ils doivent l'éclat de leur illustre caste. » Ne consacrent-ils pas toute leur vie à la réalisation pleine et entière d'un idéal que chaque caste s'efforce, avec plus ou moins de succès, de réaliser partiellement ? Il n'est donc pas étonnant qu'aux yeux de la multitude hindoue, descendants d'une race qui s'est si scrupuleusement surveillée pendant tant de siècles, ils représentent et incarnent en quelque sorte l'idéal [2].

(1) *Observations sur les mœurs des Hindous*, p. 14. Voy. dans le même livre le récit détaillé des précautions que les brahmanes s'obligent à prendre pour ne pas se souiller et des opérations journalières par lesquelles ils se purifient.

(2) C'est ce que manifeste le zèle avec lequel on imite les brahmanes. Dans l'espoir de s'élever d'un degré sur l'échelle de la pureté, on voit de

Toutefois, si l'on veut apercevoir la raison la plus décisive du prestige de leur sang, il faut faire entrer en ligne de compte la nature de la fonction qui leur est réservée. La classe guerrière prétend, elle aussi, être de race aryenne; elle aussi veille avec un soin jaloux sur sa pureté. Si elle a dû s'effacer pourtant devant la classe sacerdotale, c'est que celle-ci est « gardienne du sacrifice ». Là est sans doute la source profonde de ses privilèges.

Pour le comprendre, il faut se rappeler les idées primitives sur la nature du sacrifice et les qualités du sacrificateur. On sait que le sacrifice, destiné à mettre en communication les hommes et les dieux, revêt celui qui l'accomplit d'un caractère particulier : le sacrificateur devient un être lui-même « sacré » : à la fois adorable et redoutable[1]. Ce caractère, il le possède sans doute au plus haut degré au moment où il sacrifie, mais il ne le perd pas aussitôt. Les cérémonies qui accompagnent d'ordinaire la « sortie » du sacrifice prouvent qu'il ne semble pas toujours facile de se dépouiller de la nature spéciale qu'on y a contractée. C'est sans doute le sentiment de cette difficulté qui amène les peuples à spécialiser la fonction de sacrificateur : avec nos idées modernes, nous disons que cette spécialisation est due à la complication croissante des rites, qu'il devenait impossible de pratiquer sans une éducation technique; mais, d'après les idées primitives, cette spécialisation est due surtout, sans doute, à la « consécration » naturelle du sacrificateur[2]. L'habitude du sacrifice lui donne comme une seconde nature et le fait participer à l'essence de ces dieux qu'il met en communication avec les hommes. Pour peu que cette compénétration de la nature divine et de la nature humaine soit assez profonde, le caractère sacré de l'officiant ne s'attachera pas seulement pendant toute sa vie à sa personne, il se transmettra après sa mort à sa descendance; étant passé « dans son sang », il deviendra comme une propriété de sa race.

basses castes adopter et respecter scrupuleusement tel usage « lancé » par les brahmanes. C'est ainsi que se seraient répandues, de caste en caste, l'habitude des mariages précoces, et l'interdiction du remariage des veuves. Cf. Jolly. *Recht u. Sitte.*, p. 75.

(1) Voy. dans l'*Année sociologique*, II, l'*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* de MM. Mauss et Hubert.

(2) C'est ce que fait justement remarquer Oldenberg, *Zeitschrift der Deutsch Morg. Gesell.*, *art. cit.*

Ainsi s'expliquerait la vertu du sang brahmanique. Il est naturel que le peuple qui a magnifié plus que tout autre l'action du sacrifice sur l'ordre du monde [1] ait aussi regardé comme particulièrement profonde la réaction exercée par le sacrifice sur le sacrificateur. Celui qui parle aux dieux apparaît dieu lui-même : celui qui allume le feu sacré devient *âgneya*, participe à la nature du feu. Dans ces idées sur lesquelles repose la supériorité infinie des brahmanes et par suite la hiérarchie même des castes hindoues, nous reconnaissons encore les idées primitives, portées seulement à leur plus haute puissance.

On refusait donc avec raison d'attribuer aux calculs intéressés, aux artifices, à la conspiration des brahmanes, la création du système des castes : il naît et grandit en effet par le concours de tendances collectives et spontanées. Mais on craignait à tort d'exagérer la mainmise de la religion sur l'âme hindoue : ces tendances obéissent, pour la plupart, à l'influence ancienne de pratiques religieuses. En vain on a essayé d'expliquer, par le perfectionnement des procédés industriels, ce qui ne pouvait être expliqué que par la survivance des rites. Déjà, il était difficile de rendre compte, par les seules exigences de l'industrie, de la spécialisation héréditaire. A fortiori ne pouvait-on découvrir de ce même côté le principe de l'opposition des castes et celui de leur superposition. C'est l'habitude du culte fermé des premiers groupes familiaux qui empêche les castes de se mêler; c'est le respect des effets mystérieux du sacrifice qui les subordonne à la caste des prêtres. L'examen sociologique de l'Inde, bien loin d'apporter une confirmation aux thèses de la philosophie de l'histoire « matérialiste », tendrait donc plutôt à démontrer ce qu'on rappelait ici même [2] : le rôle prépondérant que joue la religion dans l'organisation première des sociétés.

(1) Voy. Bergaigne, *Relig. Véd.* Introd.

(2) *Année sociol.*, II, Préface.

V

CONCLUSION

Il importe en effet de remarquer que si le régime des castes, tel que nous l'avons défini, ne porte tous ses fruits qu'en Inde, ce n'est pas dans le seul sol hindou qu'il plonge ses racines. Ses idées génératrices ne sont nullement spéciales au peuple hindou : on ne peut même pas soutenir, avons-nous vu, qu'elles constituent un apanage de la race aryenne ; dans leurs traits généraux, elles font partie du patrimoine commun des peuples primitifs[1]. Les sociétés les plus complexes et les plus unifiées aujourd'hui ont passé elles aussi par le régime des clans: on trouverait à leur origine de petits groupes juxtaposés dont la religion est le ciment intérieur, et dont cette même religion défend la fusion.

Seulement, pour la plupart des sociétés civilisées, cette phase est toute transitoire. La religion primitive se heurte à des puissances nouvelles, qui réduisent ses attributions et triomphent de ses scrupules; des unités politiques plus vastes englobent les premiers groupes familiaux et peu à peu les absorbent; les anciennes barrières, abaissées d'abord sur un point, puis sur un autre, sont enfin renversées pour jamais.

C'est à ce nivellement unificateur que la civilisation hindoue a répugné, avec une force de résistance extraordinaire ; aucune unité politique n'est venue triompher, chez elle, de l'opposition mutuelle des groupes primitifs; les exigences de

(1) Il faudrait donc généraliser ce que R. Smith disait du rapport des Aryens avec les Sémites : « Les différences entre les religions sémite et aryenne ne sont ni si primitives ni si fondamentales qu'on l'a cru. Non seulement en matière de culte, mais pour l'organisation sociale en général, — et nous avons vu que la religion antique n'est qu'une partie de l'ordre social qui embrasse à la fois hommes et dieux, — les deux races, aryenne et sémite, commencent sur deux lignes si semblables qu'elles en sont presque indiscernables ; la divergence de leurs routes, qui devient de plus en plus manifeste avec le temps, n'est nullement affaire de race ou de tendance innée, elle dépend dans une large mesure de l'action des causes spéciales, géographiques et historiques.

Dans les deux races, les premières phases du développement social et religieux se déroulent dans de petites communautés, dont l'organisation politique est fondée, au seuil de l'histoire, sur le principe de la parenté, dont la cohésion n'est assurée que par les liens du sang, les seuls qui aient alors une force absolue et indiscutée. » *The Religion of the Semites*, p. 32.

la religion primitive ont continué de gouverner sans conteste toute l'organisation sociale ; elles ont imposé leur forme même à ces groupements d'origine économique que suscitait l'industrie. Une sorte d'arrêt de développement sociologique caractériserait ainsi la civilisation hindoue. Elle a prolongé indéfiniment une phase que les autres civilisations n'ont fait que traverser, — ou plutôt elle a développé elle aussi les germes premiers, mais en sens inverse du sens général. Ce qui s'est dissous chez les autres s'est ossifié chez elle. Où les autres unifiaient, mobilisaient, nivelaient, elle a continué de diviser, de spécialiser, de hiérarchiser. Et c'est pourquoi nous avons pu rencontrer chez elle, nettement dessiné et comme cristallisé, le régime dont nous ne relevions plus, ailleurs, que des linéaments vagues.

A quel concours de circonstances est due cette orientation spéciale de la civilisation hindoue? Quelles influences, ethniques ou telluriques, et quelles occurrences proprement historiques y ont déterminé le sens de l'évolution sociale? Il serait trop long de le rechercher[1]. Les travaux des spécialistes sont encore loin d'ailleurs d'avoir projeté, sur ce cycle immense, toute la lumière désirable.

Combien de matériaux précieux ils fournissent dès à présent à la sociologie, nous avons essayé, par cette brève étude sur les caractères et les origines du régime des castes, de le faire pressentir. Si nous avons réussi à indiquer en même temps en quoi la définition et la comparaison des formes sociales peut servir à la mise en œuvre de ces matériaux, nous aurons contribué à réaliser le double vœu de cette *Année :* rappeler aux sociologues la nécessité de la recherche historique, et aux historiens l'utilité de la méthode sociologique.

(1) A la fin de son livre (p. 220-257) M. Senart esquisse les différentes séries de causes qui ont pu contribuer à pousser la civilisation hindoue dans sa voie propre : l'instabilité des envahisseurs, le grand nombre des aborigènes, l'éparpillement de la population sur une aire immense, son établissement en villages, etc.

II

DEUX LOIS DE L'ÉVOLUTION PÉNALE

Par M. Émile DURKHEIM

Dans l'état actuel des sciences sociales, on ne peut le plus souvent traduire en formules intelligibles que les aspects les plus généraux de la vie collective. Sans doute, on n'arrive ainsi qu'à des approximations parfois grossières, mais qui ne laissent pas d'avoir leur utilité ; car elles sont une première prise de l'esprit sur les choses et, si schématiques qu'elles puissent être, elles sont la condition préalable et nécessaire de précisions ultérieures.

C'est sous cette réserve que nous allons chercher à établir et à expliquer deux lois qui nous paraissent dominer l'évolution du système répressif. Il est bien clair que nous n'atteindrons ainsi que les variations les plus générales; mais si nous réussissons à introduire un peu d'ordre dans cette masse confuse de faits, si imparfaite qu'elle soit, notre entreprise n'aura pas été inutile.

Les variations par lesquelles a passé la peine au cours de l'histoire sont de deux sortes : les unes quantitatives, les autres qualitatives. Les lois des unes et des autres sont naturellement différentes.

I

LOI DES VARIATIONS QUANTITATIVES

Elle peut se formuler ainsi :

« *L'intensité de la peine est d'autant plus grande que les sociétés appartiennent à un type moins élevé — et que le pouvoir central a un caractère plus absolu.* »

Expliquons d'abord le sens de ces expressions.

La première n'a pas grand besoin d'être définie. Il est rela-

tivement aisé de reconnaître si une espèce sociale est plus ou moins élevée qu'une autre; il n'y a qu'à voir si elles sont plus ou moins composées et, à degré de composition égal, si elles sont plus ou moins organisées. Cette hiérarchie des espèces sociales n'implique pas, d'ailleurs, que la suite des sociétés forme une série unique et linéaire; il est, au contraire, certain qu'elle doit être plutôt figurée par un arbre aux rameaux multiples et plus ou moins divergents. Mais, sur cet arbre, les sociétés sont situées plus ou moins haut, elles se trouvent à une distance plus ou moins grande de la souche commune[1]. C'est à condition de les considérer sous cet aspect qu'il est possible de parler d'une évolution générale des sociétés.

Le second facteur que nous avons distingué doit nous arrêter davantage. Nous disons du pouvoir gouvernemental qu'il est absolu quand il ne rencontre dans les autres fonctions sociales rien qui soit de nature à le pondérer et à le limiter efficacement. A vrai dire, une absence complète de toute limitation ne se rencontre nulle part; on peut même dire qu'elle est inconcevable. La tradition, les croyances religieuses servent de freins même aux gouvernements les plus forts. De plus, il y a toujours quelques organes sociaux secondaires qui, à l'occasion, sont susceptibles de s'affirmer et de résister. Les fonctions subordonnées auxquelles s'applique la fonction régulatrice suprême ne sont jamais dépourvues de toute énergie personnelle. Mais il arrive que cette limitation de fait n'a rien de juridiquement obligatoire pour le gouvernement qui la subit; quoiqu'il garde dans l'exercice de ses prérogatives une certaine mesure, il n'y est pas tenu par le droit écrit ou coutumier. Dans ce cas, il dispose d'un pouvoir qu'on peut appeler absolu. Sans doute, s'il se laisse aller à des excès, les forces sociales qu'il lèse peuvent se coaliser pour réagir et pour le contenir; même, en prévision de cette réaction possible et pour la prévenir, il peut se contenir de lui-même. Mais cette contention, qu'elle soit son fait ou qu'elle lui soit matériellement imposée, est essentiellement contingente; elle ne résulte pas du fonctionnement normal des institutions. Quand elle est due à son initiative, elle se présente comme une concession gracieuse, comme un abandon volontaire de droits légitimes; quand

(1) Voy. nos *Règles de la Méthode sociologique*, ch. IV.

elle est le produit de résistances collectives, elle a un caractère franchement révolutionnaire.

On peut encore caractériser d'une autre manière le gouvernement absolu. La vie juridique gravite tout entière autour de deux pôles: les relations qui en sont la trame sont unilatérales, ou bien, au contraire, bilatérales et réciproques. Tels sont, du moins, les deux types idéaux autour desquels elles oscillent. Les premières sont constituées exclusivement par des droits attribués à l'un des termes du rapport sur l'autre, sans que ce dernier jouisse d'aucun droit corrélatif à ses obligations. Dans les secondes, au contraire, le lien juridique résulte d'une parfaite réciprocité entre les droits conférés à chacune des deux parties. Les droits réels, et plus spécialement le droit de propriété, représentent la forme la plus achevée des relations du premier genre : le propriétaire a des droits sur sa chose qui n'en a pas sur lui. Le contrat, et surtout le contrat juste, c'est-à-dire celui où il y a une équivalence parfaite dans la valeur sociale des choses ou des prestations échangées, est le type des relations réciproques. Or, plus les rapports du pouvoir suprême avec le reste de la société ont le caractère unilatéral, en d'autres termes, plus ils ressemblent à ceux qui unissent la personne et la chose possédée, plus le gouvernement est absolu. Inversement, il l'est d'autant moins que ses relations avec les autres fonctions sociales sont plus complètement bilatérales. Aussi le modèle le plus parfait de la souveraineté absolue est-il la *patria potestas* des Romains, telle que la définissait le vieux droit civil, puisque le fils était assimilé à une chose.

Ainsi, ce qui fait le pouvoir central plus ou moins absolu, c'est l'absence plus ou moins radicale de tout contrepoids, régulièrement organisé en vue de le modérer. On peut donc prévoir que ce qui donne naissance à un pouvoir de ce genre, c'est la réunion, plus ou moins complète, de toutes les fonctions directrices de la société dans une seule et même main. En effet, à cause de leur importance vitale, elles ne peuvent se concentrer dans une seule et même personne, sans donner à celle-ci une prépondérance exceptionnelle sur tout le reste de la société, et c'est cette prépondérance qui constitue l'absolutisme. Le détenteur d'une telle autorité se trouve investi d'une force qui l'affranchit de toute contrainte collective et fait que, dans une certaine mesure tout au moins, il ne relève que de lui-même et de son bon plaisir et peut imposer toutes

ses volontés. Cette hypercentralisation dégage une force sociale *sui generis* tellement intense qu'elle domine toutes les autres et se les assujétit. Et cette prépondérance ne s'exerce pas seulement en fait, mais en droit, car celui qui en a le privilège est investi d'un tel prestige qu'il semble être d'une nature plus qu'humaine ; on ne conçoit donc même pas qu'il puisse être soumis à des obligations régulières, comme le commun des hommes.

Si brève et si imparfaite que soit cette analyse, elle suffira du moins à nous prémunir contre certaines erreurs, encore très répandues. On voit, en effet, que, contrairement à la confusion commise par Spencer, l'absolutisme gouvernemental ne varie pas comme le nombre et l'importance des fonctions gouvernementales. Si nombreuses qu'elles soient, quand elles ne sont pas concentrées en une seule main, le gouvernement n'est pas absolu. C'est ce qui arrive aujourd'hui dans nos grandes sociétés européennes et particulièrement en France. Le champ d'action de l'État y est autrement étendu que sous Louis XIV ; mais les droits qu'il a sur la société ne vont pas sans devoirs réciproques ; ils ne ressemblent en rien à un droit de propriété. C'est qu'en effet non seulement les fonctions régulatrices suprêmes sont réparties entre des organes distincts et relativement autonomes, quoique solidaires, mais encore elles ne s'exercent pas sans une certaine participation des autres fonctions sociales. Ainsi, de ce que l'État fait sentir son action sur un plus grand nombre de points, il ne suit pas qu'il devienne plus absolu. Il peut le devenir, il est vrai, mais il faut pour cela de tout autres circonstances que la complexité plus grande des attributions qui lui sont dévolues. Inversement, la médiocre étendue de ses fonctions ne constitue pas un obstacle à ce qu'il prenne ce caractère. En effet, si elles sont peu nombreuses et peu riches d'activité, c'est que la vie sociale elle-même, dans sa généralité, est pauvre et languissante ; car le développement plus ou moins considérable de l'organe régulateur central ne fait que refléter le développement de la vie collective en général, comme les dimensions du système nerveux, chez l'individu, varient suivant l'importance des échanges organiques. Les fonctions directrices de la société ne sont donc rudimentaires que quand les autres fonctions sociales sont de même nature ; et ainsi le rapport entre les unes et les autres reste le même. Par suite, les premiers gardent toute leur suprématie et il

suffit qu'elles soient absorbées par un seul et même individu pour le mettre hors de pair, pour l'élever infiniment au-dessus de la société. Rien n'est plus simple que le gouvernement de certains roitelets barbares ; rien n'est plus absolu.

Cette remarque nous conduit à une autre qui intéresse plus directement notre sujet : c'est que le caractère plus ou moins absolu du gouvernement n'est pas solidaire de tel ou tel type social. Si, en effet, il peut se rencontrer indifféremment là où la vie collective est d'une extrême simplicité aussi bien que là où elle est très complexe, il n'appartient pas plus exclusivement aux sociétés inférieures qu'aux autres. On pourrait croire, il est vrai, que cette concentration des pouvoirs gouvernementaux accompagne toujours la concentration de la masse sociale, soit qu'elle en résulte, soit qu'elle contribue à la déterminer. Mais il n'en est rien. La cité romaine, surtout depuis la chute des rois, fût, jusqu'au dernier siècle de la république, indemne de tout absolutisme ; or les divers segments ou sociétés partielles (*gentes*) dont elle était formée sont parvenus, justement sous la république, à un très haut degré de concentration et de fusion. Au reste, en fait, on observe des formes de gouvernement qui méritent d'être appelées absolues dans les types sociaux les plus différents, en France au XVII[e] siècle comme à la fin de l'État romain ou dans une multitude de monarchies barbares. Inversement, un même peuple, suivant les circonstances, peut passer d'un gouvernement absolu à un autre tout différent; cependant une même société ne peut pas plus changer de type au cours de son évolution qu'un animal ne peut changer d'espèce pendant la durée de son existence individuelle. La France du XVII[e] siècle et celle du XIX[e] appartiennent au même type et pourtant l'organe régulateur suprême s'est transformé. Il est impossible d'admettre que, de Napoléon I[er] à Louis-Philippe, la société française soit passée d'une espèce sociale à une autre, pour subir un changement inverse de Louis-Philippe à Napoléon III. De pareilles transmutations sont contradictoires avec la notion même d'espèce[1].

(1) Voilà pourquoi il nous paraît peu scientifique de classer les sociétés d'après leur état de civilisation, comme l'ont fait Spencer et, ici même, Steinmetz. Car, alors, on est obligé d'attribuer une *seule et même société* à une pluralité d'espèces, suivant les formes politiques qu'elle a successivement revêtues, ou suivant les degrés de civilisation qu'elle a progressivement parcourus. Que dirait-on d'un zoologiste qui fragmenterait

Cette forme spéciale de l'organisation politique ne tient donc pas à la constitution congénitale de la société, mais à des conditions individuelles, transitoires, contingentes. Voilà pourquoi ces deux facteurs de l'évolution pénale — la nature du type social et celle de l'organe gouvernemental — doivent être soigneusement distingués. C'est que, étant indépendants, ils agissent indépendamment l'un de l'autre, parfois même en sens opposé. Par exemple, il arrive qu'en passant d'une espèce inférieure à d'autres, plus élevées, on ne voit pas la peine s'abaisser comme on pouvait s'y attendre, parce que, au même moment, l'organisation gouvernementale neutralise les effets de l'organisation sociale. Le processus est donc très complexe.

La formule de la loi expliquée, il nous faut montrer qu'elle est conforme aux faits. — Comme il ne peut être question de passer en revue tous les peuples, nous choisirons ceux que nous allons comparer parmi ceux où les institutions pénales sont arrivées à un certain degré de développement et sont connues avec une certaine détermination. Au reste, ainsi que nous avons essayé de le montrer ailleurs, l'essentiel dans une démonstration sociologique n'est pas d'entasser des faits, mais de constituer des séries de variations régulières « dont les termes se relient les uns aux autres par une gradation aussi continue que possible, et qui, de plus, soient d'une suffisante étendue[1] ».

Dans un très grand nombre de sociétés anciennes, la mort pure et simple ne constitue pas la peine suprême ; elle est aggravée, pour les crimes réputés les plus atroces, de supplices additionnels qui avaient pour effet de la rendre plus affreuse. C'est ainsi que, chez les Égyptiens, en dehors de la pendaison et de la décollation, nous rencontrons le bûcher, le supplice des cendres, la mise en croix. Dans la peine du feu, le bourreau commençait par pratiquer avec des joncs aigus plusieurs incisions aux mains du coupable et c'est seu-

ainsi un animal entre plusieurs espèces ? Une société est pourtant, plus encore qu'un organisme, une personnalité définie, identique à elle-même, à certains égards, d'un bout à l'autre de son existence ; par conséquent, une classification qui méconnaît cette unité fondamentale, défigure gravement la réalité. On peut bien classer ainsi des états sociaux, non des sociétés ; et ces états sociaux restent en l'air, ainsi détachés du substrat permanent qui les relie les uns aux autres. C'est donc l'analyse de ce substrat, et non de la vie changeante qu'il supporte, qui seule peut fournir les bases d'une classification rationnelle.

(1) *Règles*, etc., p. 163.

lement ensuite qu'il était couché sur un feu d'épines et brûlé vif. Le supplice des cendres consistait à étouffer le condamné sous un monceau de cendres. « Il est même probable, dit Thonissen, que les juges avaient l'habitude d'infliger aux coupables toutes les souffrances accessoires qu'ils croyaient réquises par la nature du crime ou les exigences de l'opinion publique[1]. » Les peuples d'Asie paraissent avoir poussé plus loin la cruauté. « Chez les Assyriens, on jetait les coupables aux bêtes féroces ou dans une fournaise ardente ; on les brûlait à petit feu dans une cuve d'airain ; on leur crevait les yeux. L'étranglement et la décapitation étaient repoussés comme des mesures insuffisantes ! Chez les divers peuples de Syrie, on lapidait les criminels, on les perçait de flèches, on les pendait, on les crucifiait, on leur brûlait les côtes et les entrailles avec des torches, on les écartelait, on les précipitait des rochers..., on les faisait écraser sous les pieds des animaux, etc.[2]. » Le code de Manou lui-même distingue entre la mort simple, consistant dans la décollation, et la mort exaspérée ou qualifiée. Cette dernière est de sept espèces : le pal, le feu, l'écrasement sous les pieds d'un éléphant, la noyade, l'huile bouillante versée dans les oreilles et dans la bouche, être déchiré par des chiens sur une place publique, être coupé par morceaux avec des rasoirs.

Chez ces mêmes peuples, la mort simple était prodiguée. Une énumération de tous les cas qui la comportaient est impossible. Un fait montre combien ils étaient nombreux : d'après un récit de Diodore, un roi d'Égypte, en reléguant les condamnés à mort dans un désert, parvint à y fonder une ville nouvelle, et un autre, en les employant aux travaux publics, réussit à faire construire de nombreuses digues et creuser des canaux[3].

Au-dessous de la peine de mort, se trouvaient les mutilations expressives. Ainsi, en Égypte, les faux monnayeurs, ceux qui altéraient les écritures publiques avaient les deux mains tranchées ; le viol commis sur une femme libre était puni par l'ablation des parties génitales ; on arrachait la langue à l'espion, etc.[4]. De même, d'après les lois de Manou, on coupe

(1) *Études sur l'Hist. du droit criminel des peuples anciens*, I, p. 142.
(2) *Ibid.*, p. 69.
(3) Chapitre I, 60 et 65.
(4) Thonissen, I., p. 160.

la langue à l'homme de la dernière classe qui insulte gravement les Dwidjas; on marque au-dessous de la hanche le Soudra qui a l'audace de s'asseoir à côté d'un Brahmane[1], etc. En dehors de ces mutilations caractéristiques, toute sorte de châtiments corporels étaient en usage chez l'un et chez l'autre peuple. Les peines de ce genre étaient le plus souvent fixées arbitrairement par le juge.

Le peuple Hébreu n'appartenait certainement pas à un type supérieur aux précédents; en effet, la concentration de la masse sociale ne se fit qu'à une époque relativement tardive, sous les rois. Jusque-là, il n'y avait pas d'État israélite, mais seulement une juxtaposition de tribus ou de clans plus ou moins autonomes, et qui ne se coalisaient que momentanément pour faire face à un danger commun[2]. Cependant, la loi mosaïque est beaucoup moins sévère que celle de Manou ou que les livres sacrés de l'Égypte. La peine capitale n'y est plus entourée des mêmes raffinements de cruauté. Il semble même que, pendant longtemps, la lapidation seule y ait été en usage ; c'est seulement dans les textes rabbiniques qu'il est question du feu, de la décapitation et de l'étranglement[3]. La mutilation, si largement pratiquée par les autres peuples d'Orient, ne figure qu'une seule fois dans le Pentateuque[4]. Le talion, il est vrai, quand le crime était une blessure, pouvait entraîner des mutilations ; mais le coupable pouvait toujours y échapper au moyen d'une composition pécuniaire ; celle-ci n'était interdite que pour le meurtre[5]. Quant aux autres peines corporelles, qui se réduisent à la flagellation, elles étaient certainement appliquées à un grand nombre de délits[6]; mais le maximum en était fixé à 40 coups et même, dans la pratique, ce nombre se ramenait à 39[7]. — D'où vient cette douceur relative ? C'est que, chez le peuple hébreu, le gouvernement absolu n'a jamais pu s'établir d'une manière durable. Nous avons vu que, pendant longtemps, il y manqua même toute organisation politique.

(1) VIII, 281.

(2) Benzinger, *Hebræische Archæologie*, p. 292-203, p. 71 et § 41.

(3) Voy. Benzinger, *op. cit.*, p. 333 ; Thonissen, *op. cit.*, II, p. 28.

(4) *Deut.*, xxv, 11-12.

(5) *Nombres*, xxxv, 31.

(6) C'est ce qui est expliqué dans un passage du *Deut.*, xxv, 1-2.

(7) Josèphe, *Ant.*, IV, p. 238, 248.

Plus tard, il est vrai, une monarchie se constitua ; mais le pouvoir des rois resta très limité : « Le sentiment a toujours été très vivant en Israël que le roi était là pour son peuple et non le peuple pour son roi ; il devait aider Israël, non s'en servir dans son intérêt propre[1]. » Quoiqu'il soit arrivé parfois à certaines personnalités de conquérir, par leur prestige personnel, une autorité exceptionnelle, l'esprit du peuple resta profondément démocratique.

Cependant, on a pu voir que la loi pénale ne laissait pas d'y être encore très dure. Si, des sociétés qui précèdent, nous passons au type de la cité qui est incontestablement supérieur, nous constatons une régression plus accusée de la pénalité. A Athènes, quoique, dans certains cas, la peine capitale fût renforcée, c'était, cependant, la grande exception[2]. Elle consistait, en principe, dans la mort par la ciguë, le glaive, l'étranglement. Les mutilations expressives ont disparu. Il semble bien en être de même des châtiments corporels, sauf pour les esclaves et, peut-être, pour les personnes de basse condition[3]. Mais Athènes, même considérée à son apogée, représente une forme relativement archaïque de la cité. Jamais, en effet, l'organisation à base de clans (γένη, phratries) n'y fut aussi complètement effacée qu'à Rome où, très tôt, curies et *gentes* devinrent de simples souvenirs historiques, dont les Romains eux-mêmes ne connaissaient plus très bien la signification. Aussi le système des peines était-il beaucoup plus sévère à Athènes qu'à Rome. D'abord, le droit athénien, ainsi que nous le disions, n'ignorait pas complètement la mort exaspérée. Démosthène fait allusion à des coupables cloués au gibet[4] ; Lysias cite les noms d'assassins, de brigands et d'espions morts sous le bâton[5] ; Antiphon parle d'une empoisonneuse expirant sous la roue[6]. Quelquefois la mort était précédée de la torture[7]. De plus, le nombre des cas où la peine de mort était prononcée était considérable : « La trahison, la lésion du peuple athénien, l'attentat

(1) Benzinger, *op. cit.*, p. 312.

(2) Voy. Hermann, *Griech. Antiq.*, II, (1.) Abtheil., p. 124-125.

(3) Hermann, *op. cit.*, p. 126-127.

(4) *C. Midias*, 105, Cf. Platon, *Rep.*, II, 362.

(5) *C. Agoratos*, 56, 67, 68 et Démosthène, *Discours sur l'Ambassade*, § 137.

(6) *Accusation d'empoisonnement*, 20.

(7) *C. Agoratos*, 54 et Plutarque, *Phocion*, XXXIV,

contre les institutions politiques, l'altération du droit national, les mensonges proférés à la tribune de l'assemblée du peuple, l'abus des fonctions diplomatiques..., la concussion, l'impiété, le sacrilège, etc., etc., réclamaient incessamment l'intervention du terrible ministre des Onze[1]. » A Rome, au contraire, les crimes capitaux étaient beaucoup moins nombreux et les lois Porciennes restreignirent l'application du dernier supplice pendant toute la durée de la République[2]. De plus, sauf des circonstances tout à fait exceptionnelles, la mort n'était entourée d'aucune torture accessoire, d'aucune aggravation. La croix était réservée aux seuls esclaves. D'ailleurs, les Romains se vantaient de la douceur relative de leur système répressif : *Nulli gentium mitiores placuisse poenas*, dit Tive-Live[3], et Cicéron : *Vestram libertatem, non acerbitate suppliciorum infestam, sed lenitate legum munitam esse voluerunt*[4].

Mais quand, avec l'empire, le pouvoir gouvernemental tendit à devenir absolu, la loi pénale s'aggrava. D'abord, les crimes capitaux se multiplièrent. L'adultère, l'inceste, toute sorte d'attentats contre les mœurs, mais surtout la multitude toujours croissante des crimes de lèse-majesté furent punis de mort. En même temps, des peines plus sévères furent instituées. Le bûcher, qui était réservé à des crimes politiques exceptionnels, fut employé contre les incendiaires, les sacrilèges, les magiciens, les parricides et certains auteurs de crimes de lèse-majesté ; la condamnation *ad opus publicum* fut établie, des mutilations appliquées à certains criminels (par exemple, la castration dans certains attentats contre les mœurs, la main coupée pour les faux-monnayeurs, etc.). Enfin, la torture fit son apparition ; c'est à la période de l'empire que le moyen âge l'emprunta plus tard.

Si, de la cité, nous passons aux sociétés chrétiennes, nous voyons la pénalité évoluer selon la même loi.

Ce serait une erreur de juger de la loi pénale, sous le régime féodal, d'après la réputation d'atrocité qu'on a faite au moyen âge. Quand on examine les faits, on constate qu'elle était

(1) Thonissen, *op. cit.*, p. 100.

(2) Walter, *Histoire de la procédure civile et du droit criminel chez les Romains*, tr. fr., § 821, et Rein, *Criminalrecht der Roemer*, p. 55.

(3) Tite Live, I, 28.

(4) *Pro Rabirio perduellionis reo*, p. 3.

alors beaucoup plus douce que dans les types sociaux antérieurs, si du moins on les considère à la phase correspondante de leur évolution, c'est-à-dire à leur période de formation et, pour ainsi dire, de première jeunesse ; et c'est à cette condition seulement que la comparaison peut avoir une valeur démonstrative. Les crimes capitaux n'étaient pas très nombreux. Selon Beaumanoir, les seuls faits vraiment inexpiables sont le meurtre, la trahison, l'homicide, le viol[1]. Les Établissements de saint Louis y ajoutent le rapt, l'incendie[2]. C'étaient les principaux cas de haute justice. Toutefois, quoique le brigandage ne fût pas ainsi qualifié, il était, lui aussi, un crime capital. Il en était de même de deux délits, qui étaient considérés comme particulièrement attentatoires aux droits du seigneur ; ce sont les méfaits de marchés et les délits de chemin brisé (renversement, avec violence, des bureaux de péage)[3]. Quant aux crimes religieux, les seuls qui fussent alors réprimés par le dernier supplice, étaient l'hérésie et la mécréantise. Les sacrilèges ne devaient qu'une amende, ainsi que les blasphémateurs ; même, saint Louis ayant décidé, dans la première ardeur religieuse de sa jeunesse, que ces derniers seraient marqués au front et auraient la langue percée, le pape Clément IV le blâma. Ce n'est que plus tard que l'Église déploya contre ses ennemis une implacable sévérité. Quant aux peines elles-mêmes, elles n'avaient rien d'outré. Les seules aggravations de la peine de mort consistaient à être traîné sur la claie et à être brûlé vif. Les mutilations étaient rares. On sait, d'ailleurs, combien le système répressif de l'Église était humain. Les peines qu'elle employait de préférence consistaient en pénitences et en mortifications. Elle repoussait la mortification publique, le carcan, le pilori, quoique de pareilles peines ne lui parussent pas excéder sa compétence. Il est vrai que, quand elle jugeait nécessaire une répression sanglante, elle livrait le coupable à la justice séculière. Néanmoins, c'était un fait de la plus grande portée que la plus haute puissance morale du temps témoignât ainsi de son horreur pour ces sortes de châtiments[4].

(1) *Coutume du Beauvoisis*, chp. XXX, n° 2.
(2) *Etab. de saint Louis*, liv. I, ch. IV et XL.
(3) Voy. Du Boys, *Histoire du droit criminel des peuples modernes*, t. II, p. 231.
(4) Cette douceur relative de la pénalité s'était encore beaucoup plus accentuée dans les parties de la société gouvernées démocratiquement, à

Telle fut à peu près la situation jusque vers le XIVe siècle. A partir de ce moment, le pouvoir royal s'établit de plus en plus solidement. A mesure qu'il se consolide, on voit la pénalité se renforcer. D'abord les crimes de lèse-majesté, qui étaient inconnus de la féodalité, font leur apparition, et la liste en est longue. Les crimes religieux eux-mêmes sont qualifiés ainsi. Il en résulte que le sacrilège devient un crime capital. Il en est de même du simple commerce avec les infidèles, de toute tentative « pour faire croire et arguer de toutes choses qui sont ou seraient contraires à la sainte foi de Notre-Seigneur ». En même temps, une plus grande rigueur se manifeste dans l'application des peines. Les coupables de crimes capitaux peuvent être roués (c'est alors qu'apparaît le supplice de la roue), enfouis vifs, écartelés, écorchés tout vivants, bouillis. Dans certains cas, les enfants du condamné partagent son supplice [1].

L'apogée de la monarchie absolue marque l'apogée de la répression. Au XVIIe siècle, les peines capitales en usage étaient encore celles que nous venons d'énumérer. De plus, une peine nouvelle, celle des galères, s'était constituée, peine tellement terrible que les malheureux condamnés, pour y échapper, se coupaient quelquefois un bras ou une main. Le fait était même tellement fréquent qu'il fut puni de mort par une déclaration de 1677. Quant aux peines corporelles, elles étaient innombrables : il y avait l'arrachement ou le percement de la langue, l'abscission des lèvres, l'essorillement ou arrachement des oreilles, la marque au fer chaud, la fustigation qui se donnait avec le bâton, le fouet, le carcan, etc. Enfin, il ne faut pas oublier que la torture était souvent employée, non pas seulement comme un moyen de procédure, mais comme une pénalité. En même temps, les crimes capitaux se multipliaient parce que les crimes de lèse-majesté étaient devenus plus nombreux [2].

savoir dans les communes libres. « Dans les villes libres, dit Du Boys (II, p. 370), comme dans les communes proprement dites, on trouve une tendance à changer les pénalités en amendes et à employer la honte plutôt que les supplices ou les peines coercitives comme moyen de répression. Ainsi, à Mont-Chabrier, celui qui volait deux sols était obligé de porter ces deux sols suspendus à son cou et de courir ainsi tout le jour et toute la nuit et, de plus, il lui était infligé une amende de cinq sols. » — Kohler a fait la même remarque en ce qui concerne les cités italiennes (*Das Strafrecht der italienischen Statuten vom 12-16. Jahrhundert*).

(1) Voy. Du Boys, *op. cit.*, V, p. 234, 237 et suiv.

(2) Du Boys, *op. cit.*, VI, p. 62-81.

Telle était la loi pénale jusqu'au milieu du XVIII[e] siècle. C'est alors qu'eut lieu, dans toute l'Europe, la protestation à laquelle Beccaria a attaché son nom. Sans doute, il s'en faut que le criminaliste italien ait été la cause initiale de la réaction qui devait se poursuivre depuis sans interruption. Le mouvement était commencé avant lui. De nombreux ouvrages, aujourd'hui oubliés, avaient déjà paru qui réclamaient une réforme du système pénal. Il est cependant incontestable que c'est le *Traité des délits et des peines* qui porta le coup mortel aux vieilles et odieuses routines du droit criminel.

Une ordonnance de 1788 avait déjà introduit quelques réformes, non sans importance ; mais ce fut surtout avec le Code pénal de 1810 que les aspirations nouvelles reçurent enfin une large satisfaction Aussi, quand il parut, fut-il accueilli avec une admiration sans réserve, non pas seulement en France, mais dans les principaux pays d'Europe. Il réalisait, en effet, d'importants progrès dans le sens de l'adoucissement. Cependant, en réalité, il tenait encore beaucoup trop au passé. Aussi de nouvelles améliorations ne tardèrent-elles pas à être réclamées. On se plaignait de ce que la peine de mort, si elle ne pouvait plus être aggravée comme sous l'ancien régime, y était encore très prodiguée. On regardait comme inhumain d'y avoir conservé la marque, le carcan, la mutilation du poing pour les parricides. C'est pour répondre à ces critiques qu'eut lieu la revision de 1832. Celle-ci introduisit dans notre organisation pénale une douceur beaucoup plus grande en supprimant toutes les mutilations, en diminuant le nombre des crimes capitaux, en donnant enfin aux juges le moyen d'adoucir toutes les peines, grâce au système des circonstances atténuantes. Il n'est pas nécessaire de montrer que, depuis, le mouvement s'est continué dans la même direction, puisque aujourd'hui on commence à se plaindre du régime trop confortable qui est fait aux criminels.

II

LOI DES VARIATIONS QUALITATIVES

La loi que nous venons d'établir se rapporte exclusivement à la grandeur ou quantité des peines. Celle dont nous allons nous occuper maintenant est relative à leurs modalités quali-

tatives. Elle peut se formuler ainsi : *Les peines privatives de la liberté et de la liberté seule, pour des périodes de temps variables selon la gravité des crimes, tendent de plus en plus à devenir le type normal de la répression.*

Les sociétés inférieures les ignorent presque complètement. Même dans les lois de Manou, il y a tout au plus un verset où il semble être question de prisons. « Que le roi, y est-il dit, place toutes les prisons sur la voie publique, afin que les criminels, affligés et hideux, soient exposés aux regards de tous[1]. » Encore une telle prison a-t-elle un tout autre caractère que les nôtres ; elle est plutôt analogue au pilori. Le condamné est retenu prisonnier pour pouvoir être exposé et aussi parce que la détention est la condition nécessaire des supplices qu'on lui impose ; mais elle ne constitue pas la peine elle-même. Celle-ci consistait surtout dans la dure existence qu'on faisait aux détenus. Le silence de la loi mosaïque est plus complet encore. Dans le Pentateuque, il n'est pas une seule fois question de prison. Plus tard, dans les Chroniques, dans le livre de Jérémie, on rencontre bien des passages où il est parlé de prison, d'entraves, de fosses humides[2] ; mais, dans tous ces cas, il s'agit d'arrestation préventive, de lieux de détention où l'on enfermait les accusés, les sujets suspects, en attendant qu'un jugement fût rendu, et où ils étaient soumis à un régime plus ou moins sévère, suivant les circonstances. Ces mesures administratives, arbitraires ou non, ne constituaient pas des peines définies attachées à des crimes définis. C'est seulement dans le livre d'Esdras que, pour la première fois, l'emprisonnement est présenté comme une pénalité proprement dite[3]. Dans le vieux droit des Slaves et des Germains, les peines simplement privatives de la liberté paraissent avoir été également ignorées. Il en était de même dans les vieux cantons suisses, jusqu'au XIXe siècle[4].

Dans la cité, elles commencent à faire leur apparition. Contrairement à ce que dit Schœmann, il paraît certain qu'à Athènes, dans certains cas, l'emprisonnement était infligé à

(1) IX, p. 288.

(2) II. *Chron.*, XVI, 10, et XVIII, 26. — *Jerem.*, XXVII, 15 et 16.

(3) « Pour tous ceux qui n'observeront pas la loi de ton dieu et la loi du roi, qu'incontinent il en soit fait justice, et qu'on les condamne soit à la mort, soit au bannissement..., soit à l'emprisonnement. » (*Esdras*, VII, 26).

(4) Post, *Bausteine f. eine allgemeine Rechtsw.*, I, p. 219.

titre de peine spéciale. Démosthène dit formellement que les tribunaux ont le pouvoir de punir de la prison ou de toute autre peine [1]. Socrate parle de la détention perpétuelle comme d'une peine qui peut lui être appliquée [2]. Platon, esquissant dans *les Lois* le plan de la cité idéale, propose de réprimer par l'emprisonnement un assez grand nombre d'infractions et on sait que son utopie est plus voisine de la réalité historique qu'on ne l'a parfois supposé [3]. Cependant, tout le monde reconnait que, à Athènes, ce genre de peine est resté peu développé. Le plus souvent, dans les discours des orateurs, la prison est présentée comme un moyen d'empêcher la fuite des accusés ou comme un procédé commode pour contraindre certains débiteurs à payer leurs dettes, ou bien encore comme supplément de peine, προστίμημα. Quand les juges se bornaient à infliger une amende, ils avaient le droit d'y ajouter une détention de cinq jours, avec entraves aux pieds dans la prison publique [4]. A Rome, la situation n'était pas très différente. « La prison, dit Rein, n'était originairement qu'un lieu de détention préventive. Plus tard, elle devint une peine. Cependant, elle était rarement appliquée, sauf aux esclaves, aux soldats, aux acteurs [5]. »

C'est seulement dans les sociétés chrétiennes qu'elle a pris tout son développement. L'Église, en effet, prit très tôt l'habitude d'ordonner contre certains criminels la détention temporaire ou à vie dans un monastère. D'abord, elle ne fut considérée que comme un moyen de surveillance, mais il y eut ensuite l'incarcération ou emprisonnement proprement dit qui fut traité comme une peine véritable. Le maximum en était la détention perpétuelle et solitaire dans une cellule que l'on murait, comme signe de l'irrévocabilité de la sentence [6].

C'est de là que la pratique passa dans le droit laïque. Cependant, comme l'emprisonnement était employé en même temps comme mesure administrative, la signification pénale en resta longtemps assez douteuse. C'est seulement au XVIIIe siècle que

(1) *Discours contre Timocrate*, § 151.

(2) *Apologie*, p. 37, C.

(3) *Lois*, VIII, p. 847 ; IX, p. 864, 880.

(4) Hermann, *Griech. Antiq.*, *Rechtsalterthuemer*, p. 126.

(5) *Criminalrecht der Roemer*, p. 914.

(6) Du Boys, *op. cit.*, V, p. 88-89.

les [illegible] par [illegible] pour reconnaître à la prison [illegible] dans certains cas définis, quand elle [illegible], quand elle avait été substituée, par commutation, à la peine de mort, etc., en un mot, toutes les fois [illegible] d'une instruction judiciaire [1]. Avec le [illegible] la base du système répressif [illegible] de la peine de mort et du carcan, ne [illegible] des formes diverses de la détention. Néanmoins, [illegible] pas considéré comme une peine [illegible] des privations d'un autre [illegible] les condamnés, [illegible] laissa de côté ces [illegible]. Les deux autres peines [illegible] que par la [illegible] était enfermé. [illegible] une grande partie de leurs [illegible] à devenir une simple variété de la [illegible]. En même temps, la peine de mort est [illegible] en plus rare ; elle a même [illegible], de telle sorte que la [illegible] à vie se trouve [illegible] de la pénalité.

III

EXPLICATION DE LA SECONDE LOI

Après avoir déterminé la manière dont la peine a varié dans le temps, nous allons rechercher les causes des variations constatées, c'est-à-dire essayer d'expliquer les deux lois précédemment établies. C'est par la seconde que nous commencerons.

D'après ce que nous venons de voir, la détention n'apparaît d'abord dans l'histoire que comme une mesure simplement préventive — pour prendre ensuite un caractère répressif — et devenir enfin le type même de la pénalité. Pour rendre compte de cette évolution, il nous faut donc chercher successivement ce qui a donné naissance à la prison sous sa

(1) Du Boys, vi, op. cit., p. [illegible].

première forme — puis, ce qui a déterminé ses transformations ultérieures.

Que la prison préventive soit absente des sociétés peu développées, c'est ce qu'il est aisé de comprendre : elle n'y répond à aucun besoin. La responsabilité, en effet, y est collective ; lorsqu'un crime y est commis, ce n'est pas seulement le coupable qui doit la peine ou la réparation, mais c'est, soit avec lui, soit à sa place s'il fait défaut, le clan dont il fait partie. Plus tard, quand le clan a perdu son caractère familial, c'est un cercle, toujours assez étendu, de parents. Dans ces conditions, il n'y a aucune raison d'arrêter et de tenir en surveillance l'auteur présumé de l'acte ; car s'il manque, pour une raison ou pour une autre, il laisse des répondants. D'ailleurs, l'indépendance morale et juridique, qui est alors reconnue à chaque groupe familial s'oppose à ce qu'on puisse lui demander de livrer ainsi un de ses membres sur un simple soupçon. Mais à mesure que, la société se concentrant, ces groupes élémentaires perdent leur autonomie et viennent se fondre dans la masse totale, la responsabilité devient individuelle ; dès lors, des mesures sont nécessaires pour empêcher que la répression ne soit éludée par la fuite de celui qu'elle doit atteindre et, comme en même temps elles choquent moins la moralité établie, la prison apparaît. C'est ainsi que nous la trouvons à Athènes, à Rome, chez les Hébreux après l'exil. Mais elle est si bien contraire à toute la vieille organisation sociale, qu'elle se heurte au début à des résistances qui en restreignent étroitement l'usage, partout du moins où le pouvoir de l'État est soumis à quelque limitation. C'est ainsi qu'à Athènes la détention préventive n'était autorisée que dans des cas particulièrement graves [1]. Même le meurtrier pouvait rester en liberté jusqu'au jour de la condamnation. A Rome, le prévenu « ne fut d'abord retenu prisonnier qu'en cas de délit flagrant et manifeste, ou lorsqu'il y avait aveu ; ordinairement, une caution suffisait [2] ».

Il faudrait se garder d'expliquer ces restrictions apparentes au droit d'arrestation préventive par un sentiment de la dignité personnelle et une sorte d'individualisme précoce que ne connut guère la morale de la Cité. Ce qui vient ainsi limiter le droit de l'État, ce n'est pas le droit de l'individu, mais

(1) Voy. article *Carcer*, dans le Dictionnaire de Saglio.

(2) Walter, *op. cit.*, § 856.

celui du clan ou de la famille, ou, du moins, ce qui en reste. Ce n'est pas une anticipation de notre morale moderne, mais une survivance du passé.

Cependant, cette explication est incomplète. Pour rendre compte d'une institution, il ne suffit pas d'établir qu'au moment où elle parut elle répondait à quelque fin utile ; car de ce qu'elle était désirable, il ne suit pas qu'elle était possible. Il faut voir, en outre, comment se sont constituées les conditions nécessaires à la réalisation de cette fin. Un besoin, même intense, ne peut pas créer *ex nihilo* les moyens de se satisfaire; il y a donc lieu de chercher d'où ils lui sont venus. Sans doute, au premier abord, il paraît tout simple que, du jour où la prison se trouva être utile aux sociétés, les hommes aient eu l'idée de la construire. Cependant, en réalité, elle supposait réalisées certaines conditions sans lesquelles elle était impossible. Elle impliquait, en effet, l'existence d'établissements publics, suffisamment spacieux, militairement occupés, aménagés de manière à prévenir les communications avec le dehors, etc. De tels arrangements ne s'improvisent pas en un instant ; or il n'en existe pas de traces dans les sociétés inférieures. La vie publique, très pauvre, très intermittente, n'a besoin alors d'aucun aménagement spécial pour se développer, sauf d'un emplacement pour les réunions populaires. Les maisons sont construites en vue de fins exclusivement privées ; celles des chefs, là où il y en a de permanents, se distinguent à peine des autres ; les temples eux-mêmes sont d'origine relativement tardive ; enfin les remparts n'existent pas, ils apparaissent seulement avec la Cité. Dans ces conditions, l'idée d'une prison ne pouvait pas naître.

Mais à mesure que l'horizon social s'étend, que la vie collective, au lieu de se disperser en une multitude de petits foyers où elle ne peut être que médiocre, se concentre sur un nombre plus restreint de points, elle devient à la fois plus intense et plus continue. Parce qu'elle prend plus d'importance, les demeures de ceux qui y sont préposés se transforment en conséquence. Elles s'étendent, s'organisent en vue des fonctions plus étendues et plus permanentes qui leur incombent. Plus l'autorité de ceux qui y habitent grandit, plus elles se singularisent et se distinguent du reste des habitations. Elles prennent grand air, elles s'abritent derrière des murs plus élevés, des fossés plus profonds, de manière à

marquer visiblement la ligne de démarcation qui sépare désormais les détenteurs du pouvoir et la foule de leurs subordonnés. Alors les conditions de la prison sont données. Ce qui fait supposer qu'elle a dû prendre ainsi naissance, c'est que, à l'origine, on la voit souvent apparaître à l'ombre du palais des rois, dans les dépendances des temples et des établissements similaires. Ainsi, à Jérusalem, nous connaissons trois prisons à l'époque de l'invasion des Chaldéens : l'une était « à la haute porte de Benjamin[1] », et l'on sait que les portes étaient des lieux fortifiés; l'autre, dans la cour du palais du roi[2]; la troisième, dans la maison d'un fonctionnaire royal[3]. A Rome, c'est dans la forteresse royale que se trouvaient les plus anciennes prisons[4]. Au moyen âge, c'est dans le château seigneurial, dans les tours des remparts qui entouraient les villes[5].

Ainsi, au moment même où l'établissement d'un lieu de détention devenait utile par suite de la disparition progressive de la responsabilité collective, des monuments s'élevaient qui pouvaient être utilisés pour cet office. La prison, il est vrai, n'était encore que préventive. Mais une fois qu'elle fut constituée à ce titre, elle prit vite un caractère répressif, au moins partiellement. En effet, tous ceux qui étaient ainsi retenus prisonniers étaient des suspects; ils étaient même le plus souvent suspectés de crimes graves. Aussi étaient-ils soumis à un régime sévère qui était déjà presque une peine. Tout ce que nous savons de ces prisons primitives, qui pourtant ne constituent pas encore des institutions proprement pénitentiaires, nous les dépeint sous les plus tristes couleurs. Au Dahomey, la prison est un trou, en forme de puits, où les condamnés croupissent dans les immondices et la vermine[6]. En Judée, nous avons vu qu'elle consistait en basses fosses. Dans l'ancien Mexique, elle était faite de cages en bois où les prisonniers étaient attachés; ils étaient à peine nourris[7]. A Athènes, les détenus étaient soumis au supplice infamant

(1) *Jérémie*, xx, 2.

(2) *Ibid.*, xxxii, 2.

(3) *Ibid.*, xxxvii, 15.

(4) Voy. art. *Carcer*, déjà cité.

(5) Voy. Schaffroth, *Geschichte d. Bernischen Gefaengnisswesens*. Stroobant, *Notes sur le système pénal des villes flamandes*.

(6) Abbé Laffitte, *Le Dahomé*, Tours, 1873. p. 81.

(7) Bancroft, *The Native Races of the Pacific States...*, II, p. 453.

des entraves [1]. En Suisse, pour rendre l'évasion plus difficile, on mettait aux prisonniers un collier de fer [2]. Au Japon, les prisons sont appelées des enfers [3]. Il est naturel que le séjour dans de pareils endroits ait été très tôt considéré comme un châtiment. On réprimait ainsi les petits délits, surtout ceux qui avaient été commis par les petites gens, les *personae humiles*, comme on disait à Rome. C'était une peine correctionnelle dont les juges disposaient plus ou moins arbitrairement.

Quant à la fortune juridique de cette peine nouvelle à partir du moment où elle fut constituée, il suffit, pour en rendre compte, de combiner les considérations qui précédent avec la loi relative à l'affaiblissement progressif de la pénalité. En effet, cet affaiblissement a lieu du haut en bas de l'échelle pénale. En général, ce sont les peines les plus graves qui sont les premières atteintes par ce mouvement de recul, c'est-à-dire qui sont les premières à s'adoucir, puis à disparaître. Ce sont les aggravations de la peine capitale qui commencent par s'atténuer, jusqu'au jour où elles sont complètement supprimées; ce sont les cas d'application de la peine capitale qui vont en se restreignant; les mutilations subissent la même loi. Il en résulte que les peines les plus basses sont nécessitées à se développer pour remplir les vides que produit cette régression. A mesure que les formes archaïques de la répression se retirent du champ de la pénalité, les formes nouvelles envahissent les espaces libres qu'elles trouvent ainsi devant elles. Or les modalités diverses de la détention constituent les peines les dernières venues ; à l'origine, elles sont tout en bas de l'échelle pénale, puisqu'elles commencent même par n'être pas des peines proprement dites, mais seulement la condition de la répression véritable, et que, pendant longtemps, elles gardent un caractère mixte et indécis. Pour cette raison même, c'était à elles qu'était réservé l'avenir. Elles étaient les substituts naturels et nécessaires des autres peines qui s'en allaient. Mais, d'un autre côté, elles devaient elles-mêmes subir la même loi d'adoucissement. C'est pourquoi, tandis que, au début, elles sont mêlées à des rigueurs auxiliaires dont, parfois même, elles ne sont que l'accessoire, elles s'en débarras-

(1) Voy. Thonissen, *op. cit.*, p. 118.

(2) Schaffroth, *Geschichte des Bernischen Gefaengnisswesens.*

(3) Voy. Letourneau, *Évolution juridique*, p. 199.

sent peu à peu, pour se réduire à leur forme la plus simple, à savoir la privation de la liberté, ne comportant d'autres degrés que ceux qui résultent de l'inégale durée de cette privation.

Ainsi les variations qualitatives de la peine dépendent en partie des variations quantitatives qu'elle a parallèlement subies. Autrement dit, des deux lois que nous avons établies, la première contribue à expliquer la seconde. Le moment est donc venu de l'expliquer à son tour.

IV

EXPLICATION DE LA PREMIÈRE LOI

Pour faciliter cette explication, nous considérerons isolément les deux facteurs que nous avons distingués ; et comme le second est celui qui joue le rôle le moins important, nous commencerons par en faire abstraction. Cherchons donc comment il se fait que les peines s'adoucissent à mesure qu'on passe de sociétés inférieures à des sociétés plus élevées, sans nous occuper provisoirement des perturbations qui peuvent être dues au caractère plus ou moins absolu du pouvoir gouvernemental.

On pourrait être tenté d'expliquer cet adoucissement par l'adoucissement parallèle des mœurs. Nous avons de plus en plus horreur de la violence ; les peines violentes, c'est-à-dire cruelles doivent donc nous inspirer une répugnance croissante. — Malheureusement, l'explication se tourne contre elle-même. Car si, d'un côté, notre plus grande humanité nous détourne des châtiments douloureux, elle doit aussi nous faire paraître plus odieux les actes inhumains que ces châtiments répriment. Si notre altruisme plus développé répugne à l'idée de faire souffrir autrui, pour la même raison, les crimes qui sont contraires à ces sentiments doivent nous sembler plus abominables et, par suite, il est inévitable que nous tendions à les réprimer plus sévèrement. Même cette tendance ne peut être neutralisée que partiellement et faiblement par la tendance opposée, quoique de même origine, qui nous porte à faire souffrir le coupable le moins possible. Car il est évident que notre sympathie doit être moindre pour ce dernier que pour sa victime. Dès lors, la délicatesse des mœurs devrait

plutôt se traduire par une aggravation pénale, au moins pour tous les crimes qui nuisent à autrui. En fait, quand elle commence à apparaître d'une manière marquée dans l'histoire, c'est bien ainsi qu'elle se manifeste. Dans les sociétés inférieures, les meurtres, les vols simples ne sont réprimés que faiblement, parce que les mœurs y sont grossières. A Rome, pendant longtemps, la violence ne fut pas regardée comme de nature à vicier les contrats, bien loin d'avoir un caractère pénal. C'est du jour où les sentiments sympathiques de l'homme pour l'homme se sont affirmés et développés que ces crimes ont été punis plus sévèrement. Le mouvement eût donc dû continuer, si quelque autre cause n'était intervenue.

Puisque la peine résulte du crime et exprime la manière dont il affecte la conscience publique, c'est dans l'évolution du crime qu'il faut aller chercher la cause qui a déterminé l'évolution de la pénalité.

Sans qu'il soit nécessaire d'entrer dans le détail des preuves qui justifient cette distinction, on nous accordera, pensons-nous, sans peine que tous les actes réputés criminels par les différentes sociétés connues peuvent être répartis en deux catégories fondamentales : les uns sont dirigés contre des choses collectives (idéales ou matérielles, il n'importe) dont les principales sont l'autorité publique et ses représentants, les mœurs et les traditions, la religion ; les autres n'offensent que des individus (meurtres, vols, violences et fraudes de toutes sortes). Ces deux formes de la criminalité sont assez distinctes pour qu'il y ait lieu de les désigner par des mots différents. La première pourrait être appelée criminalité religieuse parce que les attentats contre la religion en sont la partie la plus essentielle et que les crimes contre les traditions ou les chefs de l'État ont toujours, plus ou moins, un caractère religieux ; à la seconde, on pourrait réserver le nom de criminalité humaine. — Cela posé, on sait que les crimes de la première espèce remplissent, presque à l'exclusion de tous les autres, le droit pénal des sociétés inférieures ; mais qu'ils régressent, au contraire, à mesure qu'on avance dans l'évolution, tandis que les attentats contre la personne humaine prennent de plus en plus toute la place. Pour les peuples primitifs, le crime consiste presque uniquement à ne pas accomplir les pratiques du culte, à violer les interdictions rituelles, à s'écarter des mœurs des ancêtres, à désobéir à

l'autorité, là où elle est assez fortement constituée. Au contraire, pour l'Européen d'aujourd'hui, le crime consiste essentiellement dans la lésion de quelque intérêt humain.

Or, ces deux sortes de criminalité diffèrent profondément parce que les sentiments collectifs qu'elles offensent ne sont pas de même nature. Il en résulte que la répression ne peut pas être la même pour l'une et pour l'autre.

Les sentiments collectifs que contredit et froisse la criminalité spécifique des sociétés inférieures sont collectifs, en quelque sorte, à un double titre. Non seulement ils ont pour sujet la collectivité et, par conséquent, se retrouvent dans la généralité des consciences particulières, mais encore *ils ont pour objet des choses collectives*. Par définition, ces choses sont en dehors du cercle de nos intérêts privés. Les fins auxquelles nous sommes ainsi attachés dépassent infiniment le petit horizon de chacun de nous. Ce n'est pas nous personnellement qu'elles concernent, mais l'être collectif. Par suite, les actes qui nous sont commandés pour les atteindre ne sont pas selon la pente de notre nature individuelle, mais lui font plutôt violence puisqu'ils consistent en des sacrifices et des privations de toutes sortes que l'homme est tenu de s'imposer soit pour complaire à son dieu, soit pour satisfaire à la coutume, soit pour obéir à l'autorité. Nous n'avons aucun penchant à jeûner, à nous mortifier, à nous interdire telle ou telle viande, à immoler sur l'autel nos animaux préférés, à nous gêner par respect pour l'usage, etc. Par conséquent, de même que les sensations qui nous viennent du monde extérieur, de tels sentiments sont en nous sans nous, même, dans une certaine mesure, malgré nous, et ils nous apparaissent comme tels par suite de la contrainte qu'ils exercent sur nous. Nous sommes donc nécessités à les aliéner, à les rapporter à quelque force externe comme à leur cause, ainsi que nous faisons pour nos sensations. En outre, cette force, nous sommes obligés de la concevoir comme une puissance, non seulement étrangère, mais encore supérieure à nous puisqu'elle ordonne et que nous lui obéissons. Cette voix qui parle en nous sur un ton tellement impératif, qui nous enjoint de faire violence à notre nature, ne peut émaner que d'un être différent de nous, et qui, de plus, nous domine. Sous quelque forme spéciale que les hommes se le soient figuré (dieu, ancêtres, personnalités augustes de toute sorte), il a donc toujours par rapport à eux quelque chose de transcendant, de surhumain. Voilà pourquoi

cette partie de la morale est tout imprégnée de religiosité. C'est que les devoirs qu'elle nous prescrit nous obligent envers une personnalité qui dépasse infiniment la nôtre ; c'est la personnalité collective, que nous nous la représentions dans sa pureté abstraite, ou, comme il arrive le plus souvent, à l'aide de symboles proprement religieux.

Mais alors, les crimes qui violent ces sentiments et qui consistent en des manquements à ces devoirs spéciaux, ne peuvent pas ne pas nous apparaître comme dirigés contre ces êtres transcendants, puisqu'en réalité ils les atteignent. Il en résulte qu'ils nous paraissent exceptionnellement odieux ; car une offense est d'autant plus révoltante que l'offensé est plus élevé en nature et en dignité au-dessus de l'offenseur. Plus on est tenu au respect, plus le manque de respect est abominable. Le même acte qui, quand il vise un égal, est simplement blâmable, devient impie quand il attente à quelqu'un qui nous est supérieur ; l'horreur qu'il détermine ne peut donc être calmée que par une répression violente. Normalement, dans le seul but de plaire à ses dieux, d'entretenir avec eux des relations régulières, le fidèle doit se soumettre à mille privations. A quelles privations ne doit-il pas être astreint, quand il les a outragés? Alors même que la pitié qu'inspire le coupable serait assez vive, elle ne saurait servir de contrepoids efficace à l'indignation soulevée par l'acte sacrilège, ni, par conséquent, modérer sensiblement la peine ; car les deux sentiments sont trop inégaux. La sympathie que les hommes éprouvent pour un de leurs semblables, surtout dégradé par une faute, ne peut contenir les effets de la crainte révérentielle que l'on ressent pour la divinité. Au regard de cette puissance qui le dépasse de si haut, l'individu apparaît si petit que ses souffrances perdent de leur valeur relative et deviennent une quantité négligeable. Qu'est-ce qu'une douleur individuelle quand il s'agit d'apaiser un dieu?

Il en est autrement des sentiments collectifs qui ont pour objet l'individu ; car chacun de nous en est un. Ce qui concerne l'homme nous concerne tous ; car nous sommes tous des hommes. Les sentiments protecteurs de la dignité humaine nous tiennent donc personnellement à cœur. Assurément, je ne veux pas dire que nous ne respectons la vie et la propriété de nos semblables que par un calcul utilitaire et pour obtenir d'eux une juste réciprocité. Si nous réprouvons les actes qui manquent à ce respect, c'est qu'ils froissent les sentiments de

sympathie que nous avons pour l'homme en général, et ces sentiments sont désintéressés précisément parce qu'ils ont un objet général. Là est la grande différence qui sépare l'individualisme moral de Kant et celui des utilitaristes. L'un et l'autre, en un sens, font du développement de l'individu l'objet de la conduite morale. Mais, pour les uns, l'individu dont il s'agit, c'est l'individu sensible, empirique, tel qu'il se saisit dans chaque conscience particulière ; pour Kant, au contraire, c'est la personnalité humaine, c'est l'humanité en général et abstraction faite des formes concrètes et diverses sous lesquelles elle se présente à l'observation. Néanmoins, si universel qu'il soit, un tel objectif est étroitement en rapport avec celui vers lequel nous inclinent nos penchants égoïstes. Entre l'homme en général et l'homme que nous sommes, il n'y a pas la même différence qu'entre l'homme et un dieu. La nature de cet être idéal ne diffère qu'en degrés de la nôtre ; il n'est que le modèle dont nous sommes les exemplaires variés. Les sentiments qui nous y attachent sont donc, en partie, le prolongement de ceux qui nous attachent à nous-mêmes. C'est ce qu'exprime la formule courante : Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît.

Par conséquent, pour nous expliquer ces sentiments et les actes auxquels ils nous incitent, il n'est pas nécessaire, au même degré, de leur chercher quelque origine transcendante. Pour nous rendre compte du respect que nous éprouvons pour l'humanité, il n'est pas besoin d'imaginer qu'il nous est imposé par quelque puissance extérieure et supérieure à l'humanité ; il nous paraît déjà intelligible par cela seul que nous nous sentons hommes nous-mêmes. Nous avons conscience qu'il est bien plus conforme à l'inclinaison naturelle de notre sensibilité. Les attentats qui le nient ne nous sembleront donc pas, autant que les précédents, dirigés contre quelque être surhumain. Nous n'y verrons pas des actes de lèse-divinité, mais simplement de lèse-humanité. Sans doute, il s'en faut que cet idéal soit dépourvu de toute transcendance ; il est dans la nature de tout idéal de dépasser le réel et de le dominer. Mais cette transcendance est beaucoup moins marquée. Si cet homme abstrait ne se confond avec aucun de nous, chacun de nous le réalise en partie. Si élevée que soit cette fin, comme elle est essentiellement humaine, elle nous est aussi, en quelque mesure, immanente.

Par suite, les conditions de la répression ne sont plus les

mêmes que dans le premier cas. Il n'y a plus la même distance entre l'offenseur et l'offensé ; ils sont davantage de plain-pied. Ils le sont d'autant plus que, en chaque cas particulier, la personne humaine que le crime offense se présente sous les espèces d'une individualité particulière, de tous points identique à celle du coupable. Le scandale moral, qui constitue l'acte criminel, a donc quelque chose de moins révoltant et, par conséquent, ne réclame pas une répression aussi violente. L'attentat d'un homme contre un homme ne saurait soulever la même indignation que l'attentat d'un homme contre un dieu. En même temps, les sentiments de pitié que nous inspire celui que frappe la peine ne peuvent plus être aussi facilement ni aussi complètement étouffés par les sentiments qu'il a froissés et qui réagissent contre lui ; car les uns et les autres sont de même nature. Les premiers ne sont qu'une variété des seconds. Ce qui tempère la colère collective qui est l'âme de la peine, c'est la sympathie que nous ressentons pour tout homme qui souffre, l'horreur que nous cause toute violence destructive ; or c'est la même sympathie et la même horreur qui allument cette même colère. Ainsi, cette fois, la cause même qui met en branle l'appareil répressif tend à l'arrêter. C'est le même état mental qui nous pousse à punir et à modérer la peine. Une influence atténuante ne pouvait donc manquer de se faire sentir. Il pouvait paraître tout naturel d'immoler sans réserve la dignité humaine du coupable à la majesté divine outragée. Au contraire, il y a une véritable et irrémédiable contradiction à venger la dignité humaine offensée dans la personne de la victime, en la violant dans la personne du coupable. Le seul moyen, non pas de lever l'antinomie (car elle n'est pas soluble à la rigueur), mais de l'adoucir, est d'adoucir la peine autant que possible.

Puisque donc, à mesure qu'on avance, le crime se réduit de plus en plus aux seuls attentats contre les personnes, tandis que les formes religieuses de la criminalité vont en régressant, il est inévitable que la pénalité moyenne aille en s'affaiblissant. Cet affaiblissement ne vient pas de ce que les mœurs s'adoucissent, mais de ce que la religiosité, dont étaient primitivement empreints et le droit pénal et les sentiments collectifs qui en étaient la base, va en diminuant. Sans doute, les sentiments de sympathie humaine deviennent en même temps plus vifs ; mais cette vivacité plus grande ne suffit pas à expliquer cette modération progressive des peines, puisque,

à elle seule, elle tendrait plutôt à nous rendre plus sévères pour tous les crimes dont l'homme est la victime, et à en élever la répression. La vraie raison c'est que la compassion dont le patient est l'objet n'est plus écrasée par les sentiments contraires qui ne lui permettaient pas de faire sentir son action.

Mais, dira-t-on, s'il en est ainsi, comment se fait-il que les peines attachées aux attentats contre les personnes participent à la régression générale? Car, si elles ont moins perdu que les autres, cependant il est certain qu'elles aussi sont, en général, moins élevées qu'il y a deux ou trois siècles. Si, pourtant, il est dans la nature de cette sorte de crimes d'appeler des châtiments moins sévères, l'effet aurait dû se manifester d'emblée, dès que le caractère criminel de ces actes fut formellement reconnu; les peines qui les frappent auraient donc dû atteindre tout de suite et d'un seul coup le degré de douceur qu'ils comportent, au lieu de s'adoucir progressivement. Mais ce qui détermina cet adoucissement progressif, c'est qu'au moment où ces attentats, après avoir stationné pendant longtemps sur le seuil du droit criminel, y pénétrèrent et y furent définitivement classés, c'est la criminalité religieuse qui tenait à peu près toute la place. Par suite de cette situation prépondérante, elle commença par entraîner dans son orbite ces délits nouveaux qui venaient de se constituer et les marqua de son empreinte. Tant que, d'une manière générale, le crime est essentiellement conçu comme une offense dirigée contre la divinité, les crimes commis par l'homme contre l'homme sont aussi conçus sur ce même modèle. Nous croyons qu'eux aussi nous révoltent parce qu'ils sont défendus par les dieux et, à ce titre, les outragent. Les habitudes d'esprit sont telles qu'il ne paraît même pas possible qu'un précepte moral puisse avoir une autorité suffisamment fondée s'il ne l'emprunte à ce qui est alors considéré comme la source unique de toute moralité. Telle est l'origine de ces théories, si répandues encore aujourd'hui, d'après lesquelles la morale manque de toute base si elle ne s'appuie sur la religion, ou, tout au moins, sur une théologie rationnelle, c'est-à-dire si l'impératif catégorique n'émane pas de quelque être transcendant. Mais à mesure que la criminalité humaine se développe et que la criminalité religieuse recule, la première dégage de plus en plus nettement sa physionomie propre et ses traits distinctifs, tels que nous les avons décrits. Elle se libère des

influences qu'elle subissait et qui l'empêchaient d'être elle-même. Si, aujourd'hui encore, il y a bien des esprits pour lesquels le droit pénal et, plus généralement, toute morale sont inséparables de l'idée de Dieu, cependant le nombre en diminue, et ceux-là mêmes qui s'attardent à cette conception archaïque ne lient plus ces deux idées aussi étroitement que pouvait le faire un chrétien des premiers âges. La morale humaine se dépouille de plus en plus de son caractère primitivement confessionnel. C'est au cours de ce développement que se produit l'évolution régressive des peines qui frappent les manquements les plus graves aux prescriptions de cette morale.

Par un retour qui doit être noté, à mesure que la criminalité humaine gagne du terrain, elle réagit à son tour sur la criminalité religieuse et, pour ainsi dire, se l'assimile. Si, aujourd'hui, ce sont les attentats contre les personnes qui constituent les principaux crimes, néanmoins il existe encore des attentats contre des choses collectives (crimes contre la famille, contre les mœurs, contre l'État). Seulement, ces choses collectives elles-mêmes tendent à perdre de plus en plus cette religiosité dont elles étaient autrefois marquées. De divines qu'elles étaient, elles deviennent des réalités humaines. Nous n'hypostasions plus la famille ou la société sous forme d'entités transcendantes et mystiques; nous n'y voyons plus guère que des groupes d'hommes qui concertent leurs efforts en vue de réaliser des fins humaines. Il en résulte que les crimes dirigés contre ces collectivités participent aux caractères de ceux qui lèsent directement des individus, et les peines qui frappent les premiers vont elles-mêmes en s'adoucissant.

Telle est la cause qui a déterminé l'affaiblissement progressif des peines. On voit que ce résultat s'est produit mécaniquement. La manière dont les sentiments collectifs réagissent contre le crime a changé, parce que ces sentiments ont changé. Des forces nouvelles sont entrées en jeu; l'effet ne pouvait pas rester le même. Cette grande transformation n'a donc pas eu lieu en vue d'une fin préconçue ni sous l'empire de considérations utilitaires. Mais, une fois accomplie, elle s'est trouvée tout naturellement ajustée à des fins utiles. Par cela même qu'elle était nécessairement résultée des conditions nouvelles dans lesquelles se trouvaient placées les sociétés, elle ne pouvait pas ne pas être en rapport et en harmonie avec ces conditions. En effet, l'intensité des peines ne sert qu'à faire sen-

tir aux consciences particulières l'énergie de la contrainte sociale; aussi n'est-elle utile que si elle varie comme l'intensité même de cette contrainte. Il convient donc qu'elle s'adoucisse à mesure que la coercition collective s'allège, s'assouplit, devient moins exclusive du libre examen. Or c'est là le grand changement qui s'est produit au cours de l'évolution morale. Quoique la discipline sociale, dont la morale proprement dite n'est que l'expression la plus haute, étende de plus en plus son champ d'action, elle perd de plus en plus de sa rigueur autoritaire. Parce qu'elle prend quelque chose de plus humain, elle laisse plus de place aux spontanéités individuelles; elle les sollicite même. Elle a donc moins besoin d'être violemment imposée. Or, pour cela, il faut aussi que les sanctions qui en assurent le respect deviennent moins compressives de toute initiative et de toute réflexion.

Nous pouvons maintenant revenir au second facteur de l'évolution pénale, dont nous avons jusqu'ici fait abstraction, c'est-à-dire à la nature de l'organe gouvernemental. Les considérations qui précèdent vont nous permettre d'expliquer aisément la manière dont il agit.

En effet, la constitution d'un pouvoir absolu a nécessairement pour effet d'élever celui qui le détient au-dessus du reste de l'humanité, d'en faire quelque chose de surhumain et cela d'autant plus que le pouvoir dont il est armé est plus illimité. En fait, partout où le gouvernement prend cette forme, celui qui l'exerce apparaît aux hommes comme une divinité. Quand on n'en fait pas un dieu spécial, on voit tout au moins dans la puissance dont il est investi une émanation de la puissance divine. Dès lors, cette religiosité ne peut manquer d'avoir sur la peine ses effets ordinaires. D'une part, les attentats dirigés contre un être si sensiblement supérieur à tous ses offenseurs ne seront pas considérés comme des crimes ordinaires, mais comme des sacrilèges et, à ce titre, violemment réprimés. De là vient, chez tous les peuples soumis à un gouvernement absolu, le rang exceptionnel que le droit pénal assigne aux crimes de lèse-majesté. D'un autre côté, comme, dans ces mêmes sociétés, presque toutes les lois sont censées émaner du souverain et exprimer ses volontés, c'est contre lui que paraissent dirigées les principales violations de la loi. La réprobation que ces actes soulèvent est donc beaucoup plus vive que si l'autorité à laquelle ils viennent se heurter était plus

dispersée, partant plus modérée. Le fait qu'elle est à ce point concentrée, en la rendant plus intense, la rend aussi plus sensible à tout ce qui l'offense, et plus violente dans ses réactions. C'est ainsi que la gravité de la plupart des crimes se trouve surélevée de quelques degrés; par suite, l'intensité moyenne des peines est extraordinairement renforcée.

V

CONCLUSION

Ainsi entendue, la loi dont nous venons de rendre compte prend une tout autre signification.

En effet, si l'on va au fond des choses, on peut voir maintenant qu'elle n'exprime pas seulement, comme il pouvait sembler au premier abord, les variations quantitatives par lesquelles a passé la peine, mais des variations proprement qualitatives. Si la pénalité est plus douce aujourd'hui que jadis, ce n'est pas parce que les anciennes institutions pénitentiaires, tout en restant elles-mêmes, ont peu à peu perdu de leur rigueur; mais c'est qu'elles ont été remplacées par des institutions différentes. Les mobiles qui ont déterminé la formation des unes et des autres ne sont pas de même nature. Ce n'est plus cette vivacité, cette soudaineté d'explosion, cette stupéfaction indignée que soulève un outrage dirigé contre un être dont la valeur est incommensurable avec celle de l'agresseur; c'est davantage cette émotion plus calme et plus réfléchie que provoquent des offenses qui ont lieu entre égaux. Le blâme n'est plus le même et n'exclut pas la commisération; par lui-même, il appelle des tempéraments. D'où la nécessité de peines nouvelles qui soient en accord avec cette nouvelle mentalité.

Par là se trouve écartée une erreur à laquelle pourrait donner lieu l'observation immédiate des faits. En voyant avec quelle régularité la répression paraît faiblir à mesure qu'on avance dans l'évolution, on pourrait croire que le mouvement est destiné à se poursuivre sans terme; autrement dit, que la pénalité tend vers zéro. Or, une telle conséquence serait en contradiction avec le sens véritable de notre loi.

En effet, la cause qui a déterminé cette régression ne saurait produire ses effets atténuants d'une manière indéfinie. Car elle ne consiste pas dans une sorte d'engourdissement de la

conscience morale qui, perdant peu à peu sa vitalité et sa sensibilité originelles, deviendrait de plus en plus incapable de toute réaction pénale énergique. Nous ne sommes pas aujourd'hui plus complaisants qu'autrefois pour tous les crimes indistinctement, mais seulement pour certains d'entre eux ; il en est, au contraire, pour lesquels nous nous montrons plus sévères. Seulement, ceux auxquels nous témoignons une indulgence qui va croissant, se trouvent être aussi ceux qui provoquent à la répression la plus violente ; inversement, ceux pour lesquels nous réservons notre sévérité n'appellent que des peines mesurées. Par suite, à mesure que les premiers, cessant d'être traités comme des crimes, se retirent du droit pénal et cèdent la place aux autres, il doit nécessairement se produire un affaiblissement de la pénalité moyenne. Mais cet affaiblissement ne peut durer qu'autant que durera cette substitution. Un moment doit venir — il est presque venu — où elle sera effectuée, où les attentats contre la personne rempliront tout le droit criminel, ou même ce qui restera des autres ne sera plus considéré que comme une dépendance des précédents. Alors, le mouvement de recul s'arrêtera. Car il n'y a aucune raison de croire que la criminalité humaine doive régresser à son tour ainsi que les peines qui la répriment. Tout fait plutôt prévoir qu'elle prendra de plus en plus de développement, que la liste des actes qui sont qualifiés crimes à ce titre ira en s'allongeant, et leur caractère criminel en s'accentuant. Des fraudes, des injustices, qui, hier, laissaient la conscience publique à peu près indifférente, la révoltent aujourd'hui et cette sensibilité ne fera que s'aviver avec le temps. Il n'y a donc pas en réalité un fléchissement général de tout le système répressif ; seul, un système particulier fléchit, mais il est remplacé par un autre qui, tout en étant moins violent et moins dur, ne laisse pas d'avoir ses sévérités propres et n'est nullement destiné à une décadence ininterrompue.

Ainsi s'explique l'état de crise où se trouve le droit pénal chez tous les peuples civilisés. Nous sommes arrivés au moment où les institutions pénales du passé ou bien ont disparu ou bien ne survivent plus que par la force de l'habitude, mais sans que d'autres soient nées qui répondent mieux aux aspirations nouvelles de la conscience morale.

III

NOTE SUR LES CAUSES D'EXTINCTION DE LA PROPRIÉTÉ CORPORATIVE[1]

Par M. CHARMONT

Les jurisconsultes romains avaient coutume de dire que la propriété est un droit perpétuel. Il semble en effet que le domaine, le champ d'action de la propriété s'étend sans cesse et ne se restreint presque jamais. Au fur et à mesure que la civilisation crée de nouveaux besoins, on est conduit à imaginer de nouvelles formes d'appropriation. Successivement le droit de propriété s'applique aux objets nécessaires à la vie, aux troupeaux, aux maisons, à la terre, aux mines. On se dispute aujourd'hui les forces motrices naturelles ; on a créé des droits nouveaux: propriété littéraire, artistique, industrielle. Il est bien rare que des objets appropriés cessent de l'être[2]. Il semble donc que la propriété ne puisse disparaître que par la perte ou la destruction de la chose appropriée.

Elle peut tout au moins se transformer. Elle a presque partout deux formes : elle est individuelle ou collective. De

(1) La propriété corporative se conçoit plus facilement qu'elle ne se définit. Il faudrait s'attarder beaucoup plus que nous ne pouvons le faire ici pour déterminer le point précis où elle commence et celui où elle s'arrête. Il existe en effet de très nombreux degrés entre la propriété individuelle et la propriété publique. Les groupements constitués peuvent se classer d'après leur but. Les uns poursuivent la satisfaction de l'intérêt personnel de leurs membres, les autres, un but plus élevé. C'est seulement dans ce dernier cas, lorsque la fin qu'on se propose est désintéressée, qu'on peut vraiment parler de propriété corporative : elle existe pour nous lorsque les associés sont animés d'un esprit de dévouement, de sacrifice envers la société. Et c'est pourquoi, quand l'égoïsme reprend le dessus, la propriété corporative se désagrège et disparaît.

(2) On ne peut guère citer que les esclaves qui ne sont plus dans les pays civilisés objet de propriété. Conf. Gide, *Évolution du dr. de propriété. Principes d'économie politique,* 6e édit., p. 389.

la première à la seconde s'opère une sorte d'échange, de passage incessant. Elles se complètent et se corrigent en quelque sorte l'une par l'autre. Mais dans cet échange subsiste une inégalité. La propriété individuelle semble plutôt la règle : elle conserve je ne sais quoi de permanent et de plus général. C'est le réservoir, auquel on emprunte les éléments de la propriété corporative : mais ces éléments au bout d'un certain temps se désagrègent, finissent par se dissoudre, et retournent à leur première forme. La propriété corporative a quelque chose d'instable.

Cette instabilité tient à des causes diverses.

Et d'abord, on a remarqué que, lorsqu'une conception sociale prédomine, tous les moyens à l'aide desquels on essaye d'échapper à cette conception nous y ramènent. C'est ce que certains sociologues appellent le principe de la domination sociologique. Ainsi, ces réformateurs de l'Inde, qui ont voulu détruire le régime des castes, n'ont abouti souvent qu'à le reconstituer[1] ; — de même les sociétés coopératives tendent à remplacer le salariat et quelquefois le reproduisent, en faisant office de patrons et en prenant à leur tour des salariés[2]. La propriété individuelle a comme une puissance d'attraction ; elle est inséparable de notre conception du bonheur. Taine la considérait, après ou avec la peur de la mort, comme le plus grand mobile d'action. Et la passion qu'on a pour elle n'est vraiment satisfaite que lorsque l'appropriation est exclusive, confère un droit absolu sur la chose. Et encore, l'homme de notre époque ne se fait pas à l'idée,— beaucoup mieux acceptée dans d'autres temps ou par d'autres races,— qu'il ne possédera pas toujours, que ses biens passeront à d'autres, seront maniés par d'autres mains, qu'en réalité nous ne sommes que les dépositaires passagers de notre propre fortune. Il y a là une cause dissolvante de la propriété corporative.

Un autre danger pour elle, c'est qu'elle appartient à une abstraction et non à un propriétaire vivant, agissant, capable de la protéger et de la défendre. Sans doute, elle profite à quelqu'un : un hospice par exemple est destiné à procurer des soins à une série de malades ininterrompue dans la durée.

(1) Nous empruntons cet exemple à M. Bouglé, qui avait étudié ces transformations dans un cours sur le régime des castes. Montpellier, 1899.

(2) Gide, *loc. cit.*, p. 556.

Mais ceux-ci se succèdent ou ne se connaissent pas et sont incapables de sauvegarder le droit, dont ils bénéficient. Bien plus, toute fondation est exposée au risque d'avoir pour adversaires ceux qui sont chargés d'administrer : ils ont une tendance naturelle à croire que l'œuvre est faite pour eux, ils prélèvent leur part et l'accroissent aux dépens des bénéficiaires.

La propriété corporative n'a pas à se défendre seulement contre les convoitises individuelles : celles des collectivités ne sont pas moins redoutables pour elles. La concurrence est en effet universelle : elle existe entre les associations, comme elle existe entre les hommes, entre leurs désirs, leurs idées, leurs besoins. Les sociétés veulent se ruiner, se dépouiller les unes les autres : les grandes absorbent les petites.

Nous pouvons donc distinguer trois causes d'extinction : 1° la propriété corporative disparaît, lorsqu'elle a perdu sa raison d'être, son objet ou son utilité ; 2° elle se désagrège et se partage entre les associés ; 3° elle est absorbée par une association plus puissante, qui la conserve pour elle-même sous forme de propriété collective, ou la ramène à l'état de propriété individuelle par voie d'aliénations ou de distributions.

1° *Perte de l'objet ou de la raison d'être.* — Toute association a un objet, qui constitue sa raison d'être : il peut se faire qu'à un moment donné, cet objet devienne impossible ou inutile. L'histoire des ordres religieux fournirait de nombreux exemples : on peut citer notamment les Ordres militaires fondés à l'époque des Croisades pour hospitaliser ou escorter les Croisés, Saint-Jean de Jérusalem, les Templiers, l'Ordre Teutonique, — les Œuvres destinées aux rachats des captifs dans les pays barbaresques, l'Ordre de la Merci et des Trinitaires.

Toutes ces Sociétés se trouvent à un moment donné n'avoir plus aucun but : elles semblent par cela même condamnées à disparaître. C'est en effet ce qui arrive, mais, parfois, au bout d'un très long temps. On constate souvent une survivance plus ou moins longue[1], parfois une transformation.

(1) Nous n'avons pour nous en rendre compte qu'à regarder autour de nous : nous assistons à l'agonie du petit commerce, — à celle de certaines industries primitives, à la décadence des Facultés dispersées ou placées dans des conditions défavorables.

Le temps cependant finit par faire son œuvre: à moins qu'une adaptation nouvelle ne se produise, la disparition s'accomplit. Il serait intéressant de savoir comment s'est opérée, dans les cas que nous avons cités, cette élimination.

Les Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem couvrent la retraite des Croisés. Contraints d'abandonner Saint-Jean-d'Acre, ils se réfugient d'abord à Chypre (1290), et puis à Rhodes (1310). Chassés de Rhodes au XVIe siècle, ils s'installent à Malte (1530) jusqu'au jour où Bonaparte s'empare de leur île au début de l'expédition d'Egypte. Devenus successivement chevaliers de Rhodes, chevaliers de Malte, ils se transforment plutôt qu'ils ne disparaissent: leur nom devient celui d'un Ordre honorifique, qui perpétue leur souvenir et leur garde une place dans ce Musée du passé, dont parle M. P. Viollet[1], « le Musée des choses mortes ».

Plus heureuse au début, plus sombre ensuite, est l'histoire de l'exode des Templiers. Eux aussi abandonnent l'Orient, se retirent à Chypre, puis à Paris. Mais leur activité, leur organisation trouvent un autre emploi. Ils deviennent les agents des échanges internationaux, les grands banquiers de la chrétienté, jouant un rôle analogue à celui des Sociétés financières anonymes de notre temps, qui disposent de capitaux énormes et créent des succursales dans le monde entier. Mais l'accumulation de leurs richesses excite les convoitises et les haines, en même temps qu'elle est pour eux une cause de corruption : nous aurons l'occasion de rappeler comment leurs abus et leur impopularité ont préparé et facilité le procès qui devait les perdre.

L'Ordre Teutonique est celui de tous ces ordres militaires qui sut le mieux se transformer. De bonne heure, en effet, il sentit l'inutilité de prolonger la lutte, comprit qu'en Palestine il n'y avait plus d'avenir pour les établissements chrétiens. S'orientant d'un autre côté, il s'installa dans le nord de l'Europe, fit la conquête de la Prusse et s'appropria de vastes territoires constitués en fiefs de l'Église. La Réforme devait permettre à son grand maître Albert de Brandebourg de s'affranchir de la suzeraineté du pape et d'ériger son ordre en une grande puissance séculière.

Plus obscures et perdant plus lentement leur raison d'être, les œuvres de la Rédemption des Captifs pourraient suggérer

(1) *Histoire des institutions politiques*, II, p. 390.

à peu près les mêmes observations. Une curieuse monographie de M. Germain[1] nous montre ce qu'étaient à Montpellier à la fin du XVIIIe siècle deux de ces fondations, le couvent des Pères de la Merci et celui des Trinitaires de Saint-Maur. Les deux ordres ont presque complètement cessé de rendre des services et ne s'occupent guère de sauver des captifs ; de loin en loin, on en recueille précieusement quelques-uns, qu'on fait figurer dans les processions et les cérémonies publiques, pour exciter en faveur de l'œuvre le zèle et la libéralité des fidèles[2]. A la veille de la Révolution, l'ordre de la Merci était sur le point de disparaître ; un projet, dont l'exécution était imminente attribuait au clergé diocésain les biens de la maison de Montpellier, « avec assurance de pensions viagères pour le petit nombre de religieux qui s'y trouvaient encore[3] ».

2° *Partage entre les associés.* — Toute association est, par définition, une œuvre désintéressée : le désintéressement ne peut pas, sans doute, être exclusif ; il faut qu'il soit du moins prédominant. Après le premier élan qui a permis la création de l'œuvre, il faut veiller sans cesse à renouveler la provision de dévouement. Rien n'est plus nécessaire et rien n'est moins aisé. L'individualisme est une végétation parasite, qui pousse constamment de nouvelles tiges et qu'on a souvent besoin d'amputer. Sinon, la frondaison s'étend, recouvre la plante à laquelle elle s'attache, l'étouffe et se nourrit de sa substance. Toutes les œuvres qui ont duré, ont eu besoin de se réformer fréquemment : l'histoire des grandes congrégations religieuses est celle d'une succession de réformes. C'est pour elles une condition de vie ; sinon elles disparaissent. Mais la transition ici aussi peut être longue. Avant que la Révolution ne s'en emparât, le patrimoine ecclésiastique avait subi une lente décomposition. Les abus dans l'attribution des bénéfices, la pratique des commendes, celle des avoueries préparaient sa disparition. L'Église de l'ancien régime était devenue pour l'aristocratie une sorte de prébende ; ses biens n'étaient plus affectés au service du culte et des pauvres ; ils n'étaient pour la plupart employés qu'à pourvoir les puînés, les cadets

(1) L'Œuvre de la rédemption des captifs à Montpellier (extrait des *Mémoires de la Société Archéologique* de Montpellier, 1863).

(2) Germain, *loc. cit.*, p. 27 et 28.

(3) Germain, *loc. cit.*, p. 37.

des familles nobles, à leur procurer d'avantageux établissements. Et encore aujourd'hui, combien de grandes entreprises publiques ne sont destinées qu'à satisfaire des intérêts privés; le système américain des *spoils* est à peu près celui de tous les partis politiques.

Il est parfois possible de corriger ou d'enrayer de tels abus. Alors l'association assainie redevient viable; mais le plus souvent le mal s'aggrave et le déclin conduit à la dissolution.

C'est ainsi qu'ont cessé d'exister beaucoup de propriétés collectives. Les communaux, par exemple, ont presque partout disparu ou sont devenus sans importance. Les *allmend* suisses sont une des rares exceptions qu'on puisse citer[1]. En France, en Angleterre, les communes ont été dépouillées par les seigneurs, par des usurpations multipliées, par des partages. Dans notre pays, la propriété communale ne comprend plus que 4 millions d'hectares[2], dont plus de la moitié se compose de landes et de terres incultes. La Révolution mal inspirée décréta le partage par tête des communaux entre les habitants. Presque partout, l'opération fut désastreuse : loin de multiplier utilement le nombre des petits propriétaires, elle favorisa plutôt un mouvement de concentration : les riches achetèrent à vil prix la part des pauvres[3]. Le partage a été depuis lors interdit par des mesures postérieures, notamment par la loi du 9 ventôse an XII, qui déclarait que les biens non partagés feraient retour aux communautés d'habitants. Mais l'aliénation, au moins pour les biens du domaine privé communal, reste possible : aussi s'efforce-t-on parfois de masquer un partage sous l'apparence d'une vente. On fait autant de lots qu'il y a de feux : la mise à prix est insigni-

(1) « Ce qui distingue la commune suisse de la commune américaine, ce qui lui donne une importance bien plus grande, c'est qu'elle n'est pas seulement une institution politique et administrative : elle est aussi une institution économique. Elle ne donne pas seulement à ses membres des droits abstraits, elle leur procure aussi en partie des moyens d'existence. Elle subvient, comme ailleurs, aux frais de l'école, de l'église, de la police, des voies de communication, mais, en outre, elle leur assure la jouissance de la propriété, condition essentielle de la vraie liberté et de l'indépendance. » (Laveleye, *la Propriété*, p. 126.)

(2) Exactement 4 620 000 hectares sur lesquels on compte 230 000 hectares de terres labourables, 195 000 hectares de bois et 2 700 000 hectares de terres vaines et vagues, qui n'ont qu'une valeur misérable. Voy. Cauwès, *Cours d'Économie politique*, I, n° 295.

(3) Voy. les rapports de préfets cités par Taine, *Révolution*, III, p. 476, note 1.

fiante; les habitants prennent seuls part aux enchères et, en vertu d'un accord tacite, chacun ne mise que son lot.

Les mêmes causes ont entraîné la disparition des communautés de famille, ou détruisent celles qui subsistent encore. Le groupe se désagrège, parce qu'on est de moins en moins disposé à se dévouer pour lui. Ces communautés, dit Laveleye[1], « ne peuvent tenir contre les conditions d'une société où les hommes améliorent leur propre lot... Une fois le désir de s'agrandir éveillé, l'homme ne peut plus supporter le joug de la *zadruga*. Vivre à sa guise, travailler pour lui seul, boire dans son verre, voilà ce que chacun cherche avant tout ».

Les associations religieuses n'ont pas échappé complètement à cette influence dissolvante : beaucoup d'entre elles ont abandonné leur règle primitive pour opérer entre leurs membres une sorte de partage de fait. C'est ce qu'on appelait autrefois se séculariser. L'abbaye de Tournus en Bourgogne nous fournit un exemple frappant et qui n'a rien d'exceptionnel. « Il y avait déjà longtemps, écrit un historien de l'abbaye, le chanoine Juénin[2], que les moines bénédictins de Tournus ne tenaient plus à leur règle que par leurs vœux et un peu par leur habit, et quelques restes d'observances monastiques, lorsque Mathieu Naturel, homme âgé et leur grand prieur depuis 40 ans, leur proposa en chapitre, le 11 mars 1620, de se faire séculariser. » Les moines devenus séculiers seront affranchis de l'incapacité civile; ils pourront avoir un patrimoine et recueillir une succession. Ils vivront d'une vie indépendante et prendront chacun leur part des revenus de l'abbaye. « Le grand prieur n'en était pas venu jusqu'à faire cette proposition à ses moines, sans être bien assuré auparavant que c'était là tout ce qu'ils souhaitaient avec le plus d'ardeur. Aussi le remercièrent-ils tous de l'ouverture qu'il leur avait faite, et il n'y en eut pas un qui témoignât la moindre répugnance, ni qui formât aucune difficulté[3]. » Les clauses du concordat passé, l'année d'après, par les moines avec leur abbé pour régler les conditions de la sécularisation sont intéressantes à connaître[4]. L'abbaye devenue collégiale

(1) *Propriété*, p. 218. Voy. également *Revue d'Économie politique*, année 1888, p. 345-363. Spencer, III, p. 275.

(2) *Nouvelle histoire de l'abbaïe royale et collégiale de Saint-Filibert-de-Tournus*. Dijon, 1733, p. 301.

(3) Juénin, p. 302.

(4) Juénin, p. 304 et 305.

sera composée de douze chanoines dont trois seront en titre de dignités, le doyen, le chantre et le trésorier. Les canonicats de ceux-ci seront à jamais inséparables de leurs dignités. Il y aura aussi six demi-chanoines prébendiers ou habitués. Tous les revenus des offices et bénéfices claustraux, et toutes les réfusions en blé, vin et argent, dues par l'abbé, seront réduites en une masse, qui sera divisée en 17 prébendes. Le doyen chef du chapitre en aura deux, les autres chanoines chacun une, chaque demi-chanoine la moitié d'une, et la dernière sera pour la nourriture et entretien des enfants de chœur. Certaines maisons, vignes, prés et jardins sont affectés privativement aux doyen, chantre et trésorier. Les autres maisons et jardins sont à la discrétion du chapitre, qui en disposera ainsi qu'il jugera plus expédient au profit des chanoines.

Actuellement, la loi prend certaines précautions pour soustraire les associations aux dangers d'un partage entre les associés. Tandis que pour les sociétés ordinaires, qui ont un but lucratif, la dissolution a pour conséquence un partage, au contraire pour les associations proprement dites, il est de règle que les associés n'ont pas le droit de s'approprier les biens de l'association dissoute. En effet, ce n'est pas dans leur intérêt qu'elle a été créée, puisque par définition elle poursuit un but idéal. Par application des art. 539 et 713 C. civil, ses biens sont, en cas de suppression ou dissolution, attribués à l'Etat comme vacants et sans maître, à défaut de dispositions contraires dans la loi ou dans les statuts. En fait, un grand nombre de statuts affectent les biens à une œuvre similaire et contiennent une clause, qui est devenue presque de style. « En cas de dissolution, l'actif de l'association est attribué par délibération de l'assemblée générale à un ou plusieurs établissements analogues reconnus d'utilité publique[1]. »

(1) Art. 18 du modèle de statuts adoptés par le Conseil d'État depuis 1887. On peut citer également un assez grand nombre de lois déterminant une dévolution particulière, la loi du 24 mai 1825, art. 7, pour les congrégations religieuses de femmes ; la loi du 12 juillet 1875, art. 12, pour les établissements d'enseignement supérieur ; pour les comités d'habitation à bon marché, la loi du 30 novembre 1894 dont l'art. 2 est ainsi conçu : « Dans le cas où ces comités cesseraient d'exister, leur actif, après liquidation, pourra être dévolu, sur l'avis du conseil supérieur institué à l'art. 14 ci-après, aux sociétés de construction des habitations à bon marché, aux associations de prévoyance, et aux bureaux de bienfaisance de la circonscription. » On s'est demandé, il y a quelques années, si le donateur ou testateur qui fait une libéralité à une association pouvait, en

3° Nous sommes ainsi amenés à envisager la dernière cause d'extinction de la propriété corporative, son *absorption par une association plus puissante.*

Il n'est pas au monde de pays, de territoire, qui n'ait été à un moment donné envahi et conquis[1]. Mais l'influence de la conquête a été plus marquée, plus répétée sur la propriété corporative : elle en a plus souffert que la propriété individuelle. En effet, lorsqu'une guerre ne s'accompagne pas d'une invasion, la race vaincue subsiste plus ou moins asservie, conserve tout ou partie de ses droits individuels. Mais le vainqueur s'empare inévitablement de toutes ou presque toutes les propriétés collectives[2]. Aujourd'hui encore, une des premières conséquences de l'annexion, c'est que l'état annexant succède aux droits domaniaux de l'État annexé. En Algérie, nous avons appliqué ce principe d'une façon extrêmement rigoureuse : nous nous sommes emparés non seulement du domaine du dey, mais des *habous*, des fondations, des biens affectés au service du culte, à la Mecque et à Médine[3]. L'annexion a été le plus souvent opérée sans compensation : en s'emparant des biens l'État n'acceptait pas les charges dont ils étaient grevés. L'Algérie souffre encore actuellement des conséquences de cette mesure injuste autant qu'impolitique.

Il faut, d'ailleurs, se garder de croire que la guerre et la conquête aient été les seules formes de spoliation : les convoitises se dissimulent sous des apparences multiples et s'efforcent de se légitimer. La justice a été souvent asservie à la politique, et le jugement n'a fait que masquer l'action de la force. Les révolutions politiques ou religieuses, les entreprises de colonisation, maintes fois aussi, ont eu pour fin ou pour effet des déplacements de propriété. C'est cet effet qui, pour Taine, est caractéristique de la Révolution de 1789.

prévision du cas où cette association viendrait à disparaître, régler la transmission des biens donnés ou légués et les attribuer à une autre personne morale. La Cour de cassation a vu dans cette disposition une substitution prohibée. Cass., 12 février 1896. Sirey, 1896, I, p. 305, note de M. Lyon-Caen. Charmont, *Revue critique de législation*, 1897, p. 353.

(1) Conf. Ch. Gide, 6e édit., p. 521.

(2) Une preuve invoquée par H. Spencer, c'est la survie des formes anciennes de propriété collective dans les pays de montagnes, que leur pauvreté et leur difficulté d'accès ont préservé des invasions (III, p. 729).

(3) Arrêtés du 8 septembre 1830, du 26 juillet 1834. Menerville, *Législation algérienne*, I, p. 289 et 290. Charpentier, *Cours de législation algérienne*, p. 111.

Les conséquences de ces expropriations ne sont pas toujours identiques. Tantôt la propriété corporative absorbée par une association plus puissante reste ce qu'elle est : tantôt, par voie d'aliénations ou d'attributions, elle se transforme en propriété individuelle.

On a l'embarras de choisir entre tant de faits historiques qui peuvent être invoqués à l'appui de ces propositions : nous citerons seulement quelques-uns de ceux qui nous paraissent les plus significatifs ; le procès des Templiers[1] ; les sécularisations au temps de la Réforme[2] ; la nationalisation des biens corporatifs et ecclésiastiques par la Révolution française.

Ainsi, la propriété corporative est un composé qui tend incessamment à se dissoudre. Elle ne peut se maintenir qu'en se préservant des usurpations des associés et de celles de l'État.

(1) C'est un des cas les plus émouvants de confiscation déguisée, l'histoire-type de l'iniquité judiciaire. Aucun trait ne manque au tableau : les soupçons, la crédulité, les mauvais instincts de la foule excités avec une extrême habileté ; toutes les rigueurs d'une procédure impitoyable exercées sur les accusés, l'intimidation des témoins et des juges, le dessaisissement du Concile de Vienne, l'équivoque de la décision prononcée par la *Bulle Vox in excelso*, « statuant par voie de provision, supprimant l'ordre, et renvoyant la solution de la question à un concile mieux informé qui ne devait jamais se réunir ». Voy. la belle étude de M. Ch.-V. Langlois, *Revue des Deux-Mondes*, 1891, p. 384.

(2) Tous les historiens nous parlent de ces mobiles intéressés des princes et des villes d'Allemagne qui ont accepté la Réforme. Si l'on veut un exemple précis de ces espérances d'avantages séculiers, on peut le trouver dans la monographie de M. L. Stouff (*le Pouvoir temporel et le régime municipal dans l'évêché de Bâle*). On verra comment l'adoption de la Réforme par la commune de Bâle entraîne la disparition du pouvoir temporel de l'évêque, I, p. 235 et 242.

DEUXIÈME PARTIE

ANALYSES

PREMIÈRE SECTION

SOCIOLOGIE GÉNÉRALE

I. — MÉTHODOLOGIE, CONCEPTIONS GÉNÉRALES DE LA SCIENCE

Par M. C. Bouglé

GIAMBATTISTA DE MARTINI. — **Dell' impossibilità di esistere di una scienza sociologica generale** (*Impossibilité d'une sociologie générale*). Ricerche critiche, 45 p. Rome, Tipogr. Coop. Soc., 1900.

Cet opuscule est fait pour rappeler les sociologues à la modestie. M. M. pense qu'une sociologie générale, œuvre à la fois synthétique et normative destinée à coordonner les découvertes et à orienter les recherches des spécialistes (p. 12), est chose irréalisable. Pour le démontrer, il rassemble d'abord les définitions que les sociologues ont pu proposer de leur science, de son objet, de sa méthode, et entrechoque à plaisir ces formules hétérogènes. Pour les uns, la caractéristique des phénomènes sociaux est la continuité (*storicita*), pour les autres la réciprocité d'action, pour ceux-ci la justice, pour ceux-là la contrainte, ou la sociabilité, ou la conscience de l'espèce (p. 17). L'élément primaire et constitutif de la société est tantôt l'individu, tantôt la famille, ici la horde et là la maison, ailleurs le territoire et la population (p. 16). Sur les divisions de la sociologie, même incertitude (p. 19). En fait, la sociologie générale n'est encore qu'une tour de Babel.

En pouvait-il d'ailleurs être autrement ? On en doutera si l'on se rappelle la complexité extrême des phénomènes sociaux, leur interdépendance et leur variabilité, les influences que les uns exercent sur les autres à travers l'espace et à travers le temps, la place enfin qu'ils laissent à toutes les interventions du hasard. En face de phénomènes

si dépourvus d'homogénéité, et si rebelles à la répétition rythmique, soutiendra-t-on qu'il n'est pas encore impossible *a priori* de constituer une sociologie ? Ce n'est pas plus impossible, mais ce n'est pas moins difficile que d'aller dans la lune (p. 22).

En vain on a voulu, pour orienter la sociologie, la faire marcher dans la route de la biologie. Si l'homme n'était vraiment qu'une cellule du corps social, pourrait-il en connaître l'ordre et le mouvement ? Comment d'ailleurs appliquer ici la méthode comparative à laquelle les sciences naturelles doivent leurs progrès ? Si vous considérez que l'humanité tout entière constitue l'organisme social, c'est un organisme unique et incomparable. Sont-ce les peuples que vous assimilez à des organismes ? Mais ils sont trop dissemblables pour que la comparaison en soit féconde. Demandez-vous enfin à l'étude des organismes naturels de vous révéler les lois des sociétés ? C'est oublier l'originalité du monde superorganique (p. 32-34).

En fait, les phénomènes proprement sociaux, qu'ils soient religieux, politiques, juridiques, ou même économiques, sont des phénomènes psychologiques. Tous les rapports sociaux sont des relations entre les âmes. Les formes les plus complexes de la société ne sont que de la vie psychique extériorisée (p. 39). La sociologie n'est donc que la psychologie de l'homme vivant en société : plus précisément elle est cette partie de la psychologie qui étudie les idées, les sentiments, et les volontés suscitées dans l'homme par la perception de l'existence des autres vivants (p. 40). Le besoin d'une discipline autonome, distincte de la psychologie ordinaire, ne se fait donc nullement sentir (p. 41, 37).

Exécution sommaire : car enfin, l'auteur admet bien que la « perception de l'existence des autres » produit chez l'individu certains effets propres, que la vie commune développe des tendances, puissances ou besoins, crée des habitudes, coutumes et institutions, que n'aurait pas développées et créées la seule vie individuelle ; il admettra d'autre part qu'il ne nous suffit pas de nous replier sur notre âme pour découvrir les formes que prennent ces phénomènes. C'est de la vie psychique « extériorisée », dit-il ? Il ne sera donc pas inutile de l'étudier, en un sens, de l'extérieur, c'est-à-dire à travers les faits historiques, analysés et comparés.

L'auteur paraît effrayé devant les difficultés de la tâche

sociologique ainsi comprise (p. 37). Mais prouver, en même temps que l'importance d'un objet, la difficulté qu'on rencontre à l'étudier, n'est-ce pas démontrer, de la meilleure façon, la nécessité d'une étude spécifique et méthodique de cet objet ?

ALBION W. SMALL. — **The Scope of Sociology** (*L'objet de la Sociologie*). The American Journal of Sociology. Janvier, mars, mai 1900, p. 506-527, 617-648, 778-814.

L'optimisme de l'auteur américain contre-balance heureusement le pessimisme de l'auteur italien. M. A. W. S. ne nie pas que la sociologie ne soit un champ clos : on y voit les sociologues principalement occupés à critiquer ensemble la philosophie de l'histoire ou à critiquer mutuellement leurs théories. Mais, tout en bataillant, on avance. Même des systèmes détruits laissent des résidus utilisables. L'auteur prouve ainsi, en s'aidant du livre de M. Barth (*Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*) que ni la doctrine individualiste, ni l'anthropogéographie, ni l'ethnologie, ni l'histoire de la civilisation n'auront été inutiles à la sociologie. Légataire universelle de la philosophie de l'histoire (p. 540), la sociologie en met en valeur les différentes acquisitions : l'erreur des théories tenait surtout à leur étroitesse, à leur *Einseitigkeit :* la sociologie les rectifie rien qu'en les synthétisant.

De même il ne faut pas nous alarmer de la diversité des tendances distinguées dans la sociologie actuelle (classificatrice, biologique, dynamiste, psychologique). Les méthodes proposées peuvent heureusement se combiner. Toutes ont concouru à renforcer le sentiment de la « continuité » et de l' « intégrité » sociales ; elles nous ont imprimé l'habitude de considérer la société comme un tout qui se développe dans le temps et dans l'espace, et de saisir la solidarité intime de ses parties (p. 641), elles ont donné un centre aux recherches spéciales.

Ce n'est pas à dire, certes, que la sociologie doive rendre ces recherches inutiles. Au contraire, elle ne peut s'alimenter que de leurs ressources. Si le sociologue veut résoudre cette question : « Comment se modifient les structures sociales », il faudra sans doute qu'il consulte l'anthropologie et la psychologie, la science économique et la science politique, et, d'une manière plus générale, les diverses sciences de l'histoire

(p. 643). Mais la synthèse de ces connaissances n'est pas une totalisation oiseuse.

S'agit-il par exemple d'étudier les trusts ? (p. 783). Il est possible de se placer, pour les analyser, au point de vue légal, au point de vue économique, ou politique, ou diplomatique, ou moral, au sens large du mot, ou technique au sens étroit. Se placer au point de vue sociologique, ce ne sera pas seulement juxtaposer, ce sera combiner les aperçus détachés qu'on aurait obtenus de ces points de vue spéciaux ; ce sera offrir à l'esprit comme un panorama des faits sociaux dans lequel il apercevra le phénomène des trusts « à sa place », mesurera son importance relative et dégagera, des causes temporaires et spéciales, les causes permanentes et générales qui ont pu concourir à le susciter.

La sociologie n'est donc pas pour notre auteur une science abstraite, mais une science compréhensive (p. 507). Les définitions ordinairement proposées de son objet sont trop étroites. Elle n'étudiera pas seulement les faits d'imitation ou les faits de contrainte (p. 801). Tous les faits qui résultent d'une combinaison des individus, d'une action exercée par les uns sur les autres, tous ceux qui témoignent soit d'une influence de l'individu sur la société, soit d'une influence de la société sur l'individu (men considered as affecting and affected by association) sont de son ressort (p. 506). En mettant ces faits en évidence, elle ne découvre pas une terre inconnue aux sciences spéciales, mais elle rappelle à leur attention leur terrain commun. En même temps qu'elle universalisera leurs résultats acquis, elle fera converger leurs recherches futures (p. 788-807).

A. LORIA, A. ASTURARO, E. DURKHEIM. — **La sociologie et sa place dans la science contemporaine.** Rivista italiana di sociologia. Fr. Bocca, Roma. Ann. III, fasc. IV et VI. Ann. IV, fasc. II.

La *Revue italienne de Sociologie* a commencé une enquête sur la fonction propre de la sociologie et sa place dans le mouvement scientifique contemporain.

M. Loria, qui a écrit le premier article, attend de la sociologie, pour l'avancement des sciences de l'histoire, des services analogues à ceux que la théorie mécanique a rendus aux sciences physiques, ou l'évolutionisme aux sciences natu-

relles : elle ne synthétisera pas seulement leurs résultats acquis, elle orientera encore leurs recherches futures. Mais il importe pour cela qu'elle substitue aux anciennes synthèses abstraites et métaphysiques, comme en construisait la philosophie du droit, des synthèses concrètes et positives ; « qui ne descendent plus des sommets, mais qui montent du sol ; non plus arbitrairement déduites d'une idée, mais patiemment induites des faits » (p. 424).

Est-ce à la sociologie à base biologique, au « darwinisme social » que nous demanderons ces synthèses ? Il peut être tentant de rattacher les phénomènes sociaux aux phénomènes qui les précèdent immédiatement dans la série naturelle. Mais qui ne voit que, si elle devait s'inféoder ainsi à la biologie, la sociologie perdrait sa raison d'être ? Elle n'a d'existence propre « qu'autant que les lois qui gouvernent la vie de l'agrégat social diffèrent de celles qui gouvernent la vie de l'individu » (p. 425). En fait, les phénomènes proprement sociaux n'apparaissent qu'avec l'espèce humaine. L'homme seul a inventé la famille, la propriété, l'héritage, le crédit, l'échange ; seul il a appelé à la vie des systèmes économiques, politiques et juridiques, des organisations nationales et internationales dont on ne trouve aucune image chez les espèces inférieures (p. 426). Vouloir expliquer par des conceptions empruntées aux sciences naturelles ces phénomènes proprement humains, c'est se condamner à des généralités superficielles, bonnes à alimenter une littérature ennuyeuse (p. 427).

La sociologie à base économique ou « matérialisme historique » demande au contraire à des faits humains la clef des organisations sociales. La production de l'homme et l'ensemble des relations économiques qui en dérivent immédiatement, voilà les phénomènes sociaux primaires et élémentaires, substrats et causes des phénomènes plus complexes. En montrant que la forme de la morale, du droit, de la politique obéit aux exigences du facteur économique, la sociologie unifiera les diverses sciences sociales (p. 429).

Est-ce donc à dire qu'elle les réduit et se réduit à l'économie politique ? Non, l'une ne commence, à proprement parler, que là où l'autre finit. L'économie politique garde par exemple la tâche d'analyser la production, la distribution, les processus économiques de la persistance du revenu capitaliste. A la sociologie, il appartiendra de montrer comment

la nécessité de défendre la propriété capitaliste des menaces perpétuelles de ses victimes détermine toutes les manifestations plus complexes de la vie sociale (p. 430).

En découvrant, par l'interprétation économique de l'histoire, la source commune des différents phénomènes qu'elles étudient, la sociologie ne supprimera donc pas les sciences sociales particulières, mais par la coordination de leurs résultats elle fera converger leurs recherches : elle sera à la fois synthétique et directrice.

M. Asturaro se plaint de ce que M. Loria ne parle de la sociologie générale qu'au futur, comme si elle n'existait pas encore et ne devait exister qu'après l'achèvement des sciences sociales particulières. M. A. est beaucoup plus optimiste. Contrairement à M. de Martini, c'est de l'accord déjà réalisé entre sociologues qu'il est frappé. N'abandonne-t-on pas généralement la théorie organique, ou la distinction entre la statique et la dynamique sociales (p. 680) ? De même il est rare qu'on mette en doute le caractère fondamental du phénomène économique (p. 691).

Mais il importe, si l'on veut comprendre dans son ampleur la tâche de la sociologie, de préciser la nature de ce phénomène et ses rapports avec les autres phénomènes sociaux. Ainsi M. Loria nous dit que la sociologie commence où finit l'économie politique. L'expression est inexacte; car les formes de production que l'économie politique étudie dépendent elles-mêmes de la nature du milieu physique ou des qualités biopsychologiques des hommes. C'est à la sociologie générale à déterminer ces rapports (p. 690). De même, il faut définir l'influence exercée par les phénomènes économiques sur tout l'ensemble social. On ne le peut sans une classification hiérarchique des différents phénomènes sociaux, économiques, familiaux, juridiques, militaires, politiques, politico-juridiques, moraux, religieux, artistiques, scientifiques.

Elle nous montrera comment les uns dépendent des autres « conditionnellement, téléologiquement, ou génétiquement » (p. 693). Alors seulement, par des comparaisons méthodiques entre les sociétés, on aura démontré que les phénomènes économiques sont à la fois les plus simples, les plus primitifs et les plus importants, on aura analysé les modes et le degré de leur action (p. 696), en se tenant à égale distance du « confusionisme » et du « simplicisme ».

Plus méthodique que celle de M. Loria, la conception de M. Asturaro présente le même inconvénient : elle lie la destinée de la sociologie en général au succès d'une théorie particulière. Or, pour prouver la nécessité de la sociologie, il importe de montrer que certains problèmes spéciaux sont restés jusqu'ici sans solutions, et non que certaines solutions sont les seules vraies. La sociologie n'a pas besoin, pour s'élever, de s'appuyer sur la philosophie de l'histoire matérialiste : fort heureusement, car l'étai est déjà vermoulu.

Les problèmes spéciaux qui reviendraient à la sociologie, M. Simmel a essayé de les déterminer comme on sait, en réduisant la sociologie à n'être que l'étude abstraite des formes sociales dont les sciences sociales spéciales étudieraient les différents contenus. Cette conception paraît à M. Durkheim à la fois trop étroite et trop vague. Certes une science a besoin de l'abstraction pour se constituer : mais encore faut-il que ses abstractions ne fassent pas violence à la nature des choses.

Or, peut-on vraiment séparer, comme le veut M. Simmel, le contenu du contenant social ? Pour prouver que la sociologie ne doit s'occuper que du contenant, il faudrait prouver que la société n'exerce d'action que sur lui seul. Or, sur des phénomènes religieux ou politiques, moraux ou économiques qui se passent à l'intérieur de ses cadres, son action n'est-elle pas manifeste ? Ils sont la société même, vivante et agissante (p. 131).

Il faut donc, si elle ne veut pas rester fatalement dans les généralités superficielles, que la sociologie embrasse les deux aspects de la vie sociale, qu'elle étudie les fonctions aussi bien que la structure de la société, qu'elle en constitue la physiologie comme l'anatomie.

La grandeur du territoire occupé par une société, la forme de ses frontières, le chiffre de sa population, le nombre de ses voies de communication, de ses villages et de ses villes, sont des phénomènes caractéristiques du substrat social. En les étudiant, on peut dire que la sociologie étudie les « formes » de la société ; mais le mot forme est alors pris dans un sens précis. Il s'agit ici de formes matérielles susceptibles de représentations graphiques (p. 134-6). Nous saurons que la « morphologie sociale », dont ils constituent le domaine propre, n'est qu'une partie de la sociologie.

Et en effet, la sociologie doit étudier tous les phénomènes

qui résultent de l'association, tous ceux dont l'individu ressent en lui l'effet sans en être la cause, et que nous reconnaissons à la pression exercée sur lui, à leur propos, par le milieu social (p. 138). Or, les différents phénomènes qu'étudient les sciences sociales particulières ne possèdent-ils pas, à des degrés divers, ce même caractère de s'imposer à l'individu ? C'est ce qui est évident, et par définition même, pour les phénomènes juridiques et moraux qui consistent en obligations et en sanctions. Mais les religions ne sont pas moins impératives. Les systèmes de croyances et de pratiques qui les constituent ont une force contraignante. De même, quoique à un moindre degré, l'individu est contraint de parler une certaine langue, de respecter certains usages. Il n'est pas jusqu'à la technique économique qui n'apparaisse comme « consacrée » et n'impose elle aussi, en un sens, ses traditions à l'activité individuelle (p. 140). Dégager ces normes impératives, expressives de l'intelligence et de la volonté collectives, ce sera l'objet propre de la physiologie sociale (p. 143).

En retrouvant, dans les phénomènes étudiés déjà par des sciences spéciales, économie politique ou droit comparé, science des religions ou démographie, les manifestations d'un même règne social, la sociologie pourra donner à ces sciences une impulsion et une orientation nouvelles. Trop longtemps chacune a étudié sa famille de phénomènes, sans se soucier des liens qui unissent les différentes familles entre elles, et qui les unissent toutes au milieu social dont elles sont les produits (p. 145). Fixer l'attention sur ces liens, c'est faire converger les analyses : c'est hâter le moment où elles seront couronnées par des synthèses reposant, non plus sur les simples inspirations de l'introspection, mais sur la comparaison patiente des faits historiques.

FR. EULENBURG. — **Ueber die Möglichkeit und die Aufgaben einer Socialpsychologie** (*Une psychologie sociale est-elle possible et quels sont ses problèmes ?*) Jahrbuch für Gesetzgebung... XXIV, fasc. I, p. 201-237.

L' « âme du peuple », la « conscience collective », l' « esprit du temps » sont des notions aujourd'hui courantes. La *Völker psychologie* les a lancées depuis longtemps dans la circulation. Tout récemment, la sociologie biologique les a reprises à son compte. Mais ni l'une ni l'autre école ne nous apporte, sur

l'objet et la méthode de la psychologie sociale, des indications assez précises.

La psychologie sociale doit résolument abandonner tout ce qui rappelle l'ancien substantialisme. Elle accepte d'être une « psychologie sans âme collective » (p. 214). Il lui suffit de classer, d'analyser, d'expliquer des phénomènes spéciaux, ceux qui, produits dans les âmes individuelles, ne sauraient s'y produire sans la coexistence, le concours, l'action réciproque de ces âmes. Sans cette action réciproque, pourrait-il naître un sentiment de l'autorité, de l'honneur, une idée de la propriété, des règles du goût ? Tous les phénomènes de ce genre, qui ont pour condition l'existence d'un groupe social, c'est-à-dire d'une multiplicité d'individus réagissant les uns sur les autres, ressortissent à la psychologie sociale (p. 212). Parmi les phénomènes sociaux, elle retient ceux qui supposent des processus psychiques ; parmi les phénomènes psychiques elle retient ceux qui supposent des relations sociales (p. 215).

Tous les groupements, de quelque nature, de quelque taille, de quelque durée qu'ils soient, sont capables d'exercer une action sur l'âme. La psychologie sociale ne se contentera donc pas de parler des « peuples » en général. Elle étudiera aussi bien les groupements « culturels » qui reposent sur des sentiments réfléchis (les métiers, les corporations, les *Vereine* de toutes sortes, dans une certaine mesure les classes sociales), que les groupements « naturels », qui reposent sur des sentiments irréfléchis (la famille, le monde, la race, dans une certaine mesure la nation). Les uns comme les autres ont des « équivalents » physiques (le sang, le sol, les maisons, le marché) dans lesquels on peut les observer consolidés et comme matérialisés (p. 219).

La nature de ces groupements influe sur les représentations collectives, dont il faudra étudier la coexistence et la succession, l'affaiblissement et le renforcement (p. 223-228). Elle influe plus visiblement encore sur les volontés collectives. L'intensité et la direction de celles-ci dépendent de la façon dont les individus sont intéressés aux œuvres communes, de la façon par conséquent dont ils sont subordonnés ou coordonnés (p. 228-234).

Quand on aura enfin mis en relief les principes auxquels obéit le mouvement de ces représentations et de ces volontés (imitation et suggestion, combinaison et subordination des données antérieures) on aura achevé de tracer les cadres de cette

psychologie sociale, qu'il faut remplir à présent par des analyses documentées.

K. LAMPRECHT. — **Die Kulturhistorische Methode** (*La méthode de l'histoire de la civilisation*). Berlin, Gaertner, 1900, 46 p.

Continuation du débat que nous avons exposé précédemment (II, p. 139-142). Quand il s'agit de phénomènes naturels, on reconnaît que la description même d'un phénomène suppose une élaboration préalable de concepts. Une pareille élaboration est aussi nécessaire pour la narration des faits humains. Il faut seulement se rappeler qu'ici le facteur historique prédomine ; les propositions qui serviront de fondement aux explications de l'histoire ne sauraient donc avoir le caractère universel et éternel des vérités mécaniques ; mais du moins la définition des « états de la civilisation », la distinction des âges successifs de la culture lui permettent de fournir une explication « causale », et non plus seulement finaliste, des différents phénomènes historiques, considérés désormais non plus comme les créations inintelligibles d'idées plus ou moins transcendantes, mais comme les conséquences naturelles d'un certain état collectif, d'un certain « diapason » des âmes. La classification des âges de la civilisation sera donc à l'histoire descriptive ce que l'ethnologie est à l'ethnographie ; elle fera passer l'histoire enfin de l'art à la science.

W. FREYTAG. — **Ueber Ranke's Geschichtsauffassung und eine zweckmassige Definition der Geschichte** (*Comment Ranke conçoit l'histoire et comment il faut la définir*). Archiv für systematische Philosophie. Bd. VI, Heft 2 u. 8, p. 129-156 et 311-341.

Entre les deux conceptions extrêmes qui définissent le but et la méthode de l'histoire, — celle de Lamprecht, qui donne trop à la nécessité, celle de Windelband et de Rickert, qui donne trop au hasard, — W. F. veut, en invoquant l'autorité de Ranke, maintenir une conception moyenne. Il ne croit ni qu'on puisse, par la découverte de lois universelles, constituer de véritables sciences sociales distinctes de l'histoire, ni qu'une histoire pure, toute consacrée à la description de l'individuel, puisse se suffire. L'histoire a besoin d'explications en même temps que de descriptions. Elle est la science de la société et de l'individu dans leurs réactions réciproques.

P. BARTH. — **Fragen der Geschichtswissenschaft** (*Sur la science de l'Histoire*). Extr. de la *Vierteljahrsschrift für wiss. Philos.*, Ann. 1900, p. 69-98 et 323-359.

Dans le premier article l'auteur, intervenant dans la discussion suscitée par l'ouvrage de Lamprecht, montre que les deux formes

de l'histoire sont également indispensables; « l'histoire narrative » qui déroule la série des faits particuliers n'exclut pas, mais appelle au contraire « l'histoire conceptionnelle » qui cherche à dégager les répétitions empiriques, et à les expliquer par des lois psychologiques.

Dans le second article, l'auteur critique à la fois ceux qui ne voient dans la société qu'un être « naturel » et ceux qui ne voient pas ce qu'elle a d'organique. La société est un organisme, mais spirituel. Il est très vrai qu'on y rencontre des éléments subordonnés au tout, réagissant les uns sur les autres, formant enfin un ensemble qui croît dans le temps et dans l'espace, — répondant par là même à la définition que Kant donne de l'organisme. Mais ces éléments sont des volontés humaines. Et l'étude des groupements de cellules ne saurait remplacer l'observation des groupements de volontés.

E. DUCLAUX. — **Sociologie et Biologie**. Revue scientifique, 30 déc. 1899.

M. D. pour prouver que la sociologie peut s'éclairer par la biologie, attire l'attention sur l'analogie qui existe entre les différentes fonctions des individus dans les sociétés, et les différentes fonctions des microbes dans les organismes. Il met d'ailleurs en relief, en terminant, le caractère original des sociétés humaines, obligées de se plier, dans une certaine mesure, aux exigences de l'égalité.

C. BOUGLÉ. — **La Sociologie biologique et le régime des castes.** Revue Philosophique, avril 1900, p. 337-352.

L'auteur essaie de prouver la stérilité de la sociologie biologique en montrant qu'à tel problème précis : « Quelles sont les conséquences du régime des castes? » elle ne saurait répondre que par des métaphores vagues, « à moitié vraies, et par conséquent d'autant plus dangereuses ».

OSCAR D'ARAUJO. — **Le concept scientifique des lois sociologiques**. Revue occidentale, XX, n° 2.

Le concept de loi naturelle peut être ramené au concept de fonction mathématique. Il suit de cette réduction que les seules lois véritables sont les lois dynamiques. M. Laffitte avait donc raison de dire que seules les lois de succession méritent réellement d'être retenues ; et l'on s'explique que dans la sociologie comtiste la dynamique l'emporte de beaucoup sur la statique.

LORIA (ACHILLE). — **La sociologie glottologique**. Annales de l'Inst. intern., de Sociol. Paris, Giard et Brière, 1900, p. 49-62.

Courte étude sur la méthode qui consiste à reconstruire la civilisation aryenne avant les migrations, par la comparaison des langues

européennes. Quand une institution est désignée dans ces diverses langues par des mots qui dérivent d'une même racine, on conclut que cette institution était connue par le peuple-souche. Inutile de montrer les dangers de la méthode ; l'auteur les reconnaît sans indiquer les moyens de les conjurer.

G. LUPI. — **La sociologia et la storia nella classificazione delle scienze**. Ozieri, 1899, p. 58, in-8°.

SIMMEL. — **Il problema della sociologia**. Riforma sociale, VI[e] année, fascicule 7.

PUGLIA.— **Le mouvement de l'humanité.** Annales de l'Inst. intern. de sociol., 1900, p. 297-291. Quatre pages sur les différentes manières d'étudier l'évolution humaine.

O. HERTWIG.—**Die Lehre von Organismen und ihre Beziehung zur Socialwissenschaft.** Iena, Fischer, 1899.

ALLIEVO. — **Saggio di una introduzione alle scienze sociali.** Turin, Unione tip. edit., 1899, p. 63.

SCHWEIGER. — **Philosophie der Geschichte, Vœlkerpsychologie, und Soziologie in ihren gegenseitigen Beziehungen.** Bern, Sturzzen egger, 1899.

II. — TRAITÉS GÉNÉRAUX, ÉTUDES D'ENSEMBLE SUR L'ÉVOLUTION SOCIALE

Par MM. A. Aubin, C. Bouglé et P. Fauconnet.

ADOLPHE COSTE. — **L'expérience des peuples et les prévisions qu'elle autorise.** — Paris, Alcan, 1900, p. 648 in-8°.

Ce livre fait suite aux « Principes d'une sociologie objective » (*V. Année sociologique*, 1898-99, p. 149). Mais il se suffit à lui-même. Il contient, dit l'auteur, sous une forme concrète, l'exposition et le développement des phénomènes sociaux dont j'avais discuté les lois évolutives au point de vue philosophique.

Parmi les faits qui s'accomplissent au sein des sociétés humaines, il faut distinguer : les faits sociaux qui se produisent sous la suggestion collective des membres de la société et sous la pression des besoins ressentis en commun ; et d'autre part les phénomènes idéologiques, de provenance individuelle,

qui présupposent les premiers, mais se compliquent d'un élément nouveau, imprévu, irrégulier, accidentel, le génie humain. Par exemple les découvertes empiriques, les inventions techniques qui ont constitué le progrès de chaque société, sont des faits sociaux ; la science théorique, œuvre de réflexion individuelle est idéologique. Il faut séparer ces deux ordres de faits : car les théories scientifiques et morales, les produits de l'art, ont une influence à peu près nulle sur le développement social ; ce sont des « épiphénomènes » (p. 48), des fleurs du hasard (p. 31) : c'est ainsi que le rôle de la Grèce dans l'évolution sociale a été à peu près nul.

On peut classer les phénomènes proprement sociaux en quatre groupes : 1° ordre politique, gouvernement (guerre, administration, législation, justice) ; 2° ordre économique ou de la production ; 3° ordre doctrinal ou de la croyance (religion, morale et science dans leur partie empirique et technique) ; 4° ordre solidaritaire, « embrassant les manières différentes dont se groupent les individus » (familles, classes, partis, associations), afin de participer aux avantages et aux charges de la société (p. 431). — Tous ces phénomènes ont un développement parallèle.

Le Gouvernement dans la première période est à la fois militaire et religieux ; il appartient au *pater*, maître absolu, dont le nom est synonyme de *rex*, ἄναξ, βασιλεύς. C'est la période de la *gens*. — A la seconde période (gouvernement militaire) les fonctions militaires se séparent des fonctions religieuses ; la hiérarchie des citoyens dans la cité est identique à leur hiérarchie dans l'armée : la cité est comme la légion agrandie. — A la troisième période (gouvernement administratif), l'administration civile prend la suprématie sur les fonctions militaires, se centralise et se complique de plus en plus. C'est l'époque de l'empire romain, et, dans les temps modernes, de la monarchie des Tudors en Angleterre, de Richelieu et de Louis XIV en France. — La quatrième période est celle du gouvernement parlementaire et représentatif (Pays-Bas, Angleterre, France). — Enfin les imperfections du régime parlementaire, qui est stérile parce qu'il est un régime de contrôle et de discussion plutôt qu'un régime d'action, appellent une cinquième période, celle du gouvernement juridique qui commence à s'ébaucher dans les pays britanniques (note de la page 176). Chaque forme se superpose aux précédentes et les réglemente sans les détruire (p. 189). Cette évolution est réelle,

car chacune de ses phases est un progrès vers la liberté individuelle. A chaque période le gouvernement peut prendre la forme monarchique, aristocratique ou républicaine; c'est là un point secondaire. Si je suis républicain, dit M. C., c'est par sentiment, et parce que « la république berce mon âme d'enfant du peuple » (193).

La Production débute par la production patriarcale ; il y a indivision de l'activité productive ; chaque famille se suffit à elle-même et l'échange est inconnu ; la propriété, domaniale, est inaliénable. — Le deuxième âge est celui de la production artisane ; divers métiers se forment dans chaque ville et il y a un commerce local ; la propriété, foncière, est aliénable. — Au troisième âge (production manufacturière), la division du travail dans chaque atelier s'ajoute à la séparation des métiers ; l'activité économique est réglementée (corporation) ; le commerce est interprovincial ; la propriété mobilière apparaît. — Au quatrième âge la production est machino-facturière ; on utilise les forces naturelles physiques et chimiques dans les manufactures et les transports ; le commerce est international ; la propriété des valeurs mobilières apparaît. — Les imperfections sociales du régime actuel (p. 309) font prévoir une cinquième période, où la production sera *vivifacturière*, parce qu'on utilisera, outre les forces physiques mieux soumises, les forces biologiques ; il se créera des organismes économiques (agricoles, commerciaux, industriels, financiers), par la combinaison de l'action publique, de la protection syndicale, de l'association des capitaux (sociétés anonymes) et de l'action individuelle intéressée ; le libre échange sera général ; le travailleur aura tout le produit de son travail. — Cette évolution est réelle, car elle tend au maximum de richesse et de puissance productive. Chaque forme nouvelle ne détruit pas les formes anciennes, mais s'y superpose et les englobe.

La Croyance, au premier âge (culte des ancêtres), se représente la nature comme une réunion de *gentes* divines, commandées par des dieux indépendants. — Au deuxième âge, le polythéisme se hiérarchise, et les dieux obéissent à Zeus, de même que les *gentes* se sont subordonnées aux cités. — Au troisième âge les dieux inférieurs ne sont plus que les ministres d'un dieu unique, Jupiter ou Apollon ; c'est un monothéisme hybride, un archithéisme. — Le quatrième âge est celui de la Réforme (monothéisme véritable pénétré de

rationalisme) ; c'est un retour au pur idéalisme de Jésus qui n'avait fait qu'apparaître à la fin de l'empire romain, et, pour des causes sociales, avait été remplacé sous le nom de catholicisme par la doctrine de Philon, nouvelle forme de polythéisme (les trois personnes divines, le culte de la Vierge, des saints, etc.) et de fétichisme (culte des images et des reliques). Le couronnement de cet âge serait un fédéralisme spirituel, toutes les confessions admettant le même dieu suprême. — Mais, avec la disparition des lacunes de la science, disparaîtra le théisme, et la croyance deviendra purement rationaliste ; la religion n'aura d'autre rôle que de convertir en émotions les données de la science, par un symbolisme accessible à toutes les intelligences. — Cette évolution est réelle : elle tend vers une conception plus nette de l'ordre des phénomènes (p. 426).

La Solidarité, dans la première période, celle des *gentes*, est fondée sur le culte des ancêtres de la race conquérante, culte commun aux patriciens, à leurs agnats et à leurs clients. — Dans la deuxième période, c'est le culte des divinités poliades qui réunit les citoyens ; ils forment des *castes*, et la suprématie appartient à la caste militaire. — Le troisième âge est celui des *classes*, qui s'appuient sur la fortune ou la fonction, et non plus sur la naissance ou sur la religion ; la solidarité vient de la soumission commune à l'État, au prince. — Au quatrième âge, celui des partis politiques, la suprématie appartient à la richesse qui peut influer sur le peuple ; le parlementarisme engendre la ploutocratie. — Il en résulte des injustices qui font prévoir un cinquième âge, celui de la libre association, où la suprématie appartiendra à l'intelligence ; l'individu sera préservé de toute servitude par la multiplicité des associations auxquelles il appartiendra. — Cette évolution est réelle, car elle tend vers la fraternité et l'égalité complètes. Les formes nouvelles se superposent aux anciennes, qui subsistent quoique transformées.

Ainsi le gouvernement, la production, la croyance et la solidarité présentent cinq périodes évolutives qui se correspondent exactement. Cette quadruple évolution se produit non pas sous l'influence du sol, du climat, comme le dit Montesquieu, mais sous l'influence d'une condition « démotique » unique, l'accroissement de la population sociale. (Voir les statistiques p. 69.) A la première période la société ne dépasse pas la *gens* ; à la deuxième elle est une cité ; à la troisième

une nation ; à la quatrième une population bourgeoise et ouvrière se concentre dans les villes; à la cinquième il y aura comme une fédération des peuples. Cette évolution ne s'est pas produite sans accidents et sans reculs; ainsi, quand l'empire romain se morcelle, on en revient au régime de la cité ou au bourg : alors le gouvernement reprend la forme militari-religieuse avec la féodalité, la production la forme domestique et artisane par l'impossibilité de l'échange, la croyance la forme polythéiste par le catholicisme triomphant, et la solidarité celle des castes héréditaires. Mais quand l'Angleterre, l'Allemagne, la France refont leur unité, reparaissent l'Étatisme, les manufactures, la pure doctrine de Jésus avec la Réforme, et le régime des classes. Ce sont là les contingences de l'histoire. Mais si cette condition démotique est le phénomène social dont tous les autres dépendent, comme il est susceptible de mesure, il peut y avoir une sociométrie.

La puissance d'une nation résulte de l'ensemble de tous les phénomènes sociaux, armée, marine, agriculture, commerce, moyens de transport, ressources budgétaires, instruction publique, etc. Pour la mesurer, il faut tenir compte non seulement du chiffre total de la population mais de la manière dont elle est répartie. Une anatomie plus complète pourrait distinguer plusieurs coupes sociales ; mais il suffit d'en distinguer trois : population des campagnes et des petites villes; population des villes de 50.000 habitants, et au-dessus, population de la capitale. M. C. prend pour terme de comparaison la France ; exprimons la population de sa capitale par 100 ; celle de Londres sera 175, celle de Berlin 66, etc. ; si nous exprimons par 100 la population des villes de 50.000 habitants en France, cette population sera pour l'Angleterre 281, pour l'Allemagne 201, etc. ; enfin exprimant par 100 la population des petites villes et des campagnes en France, on l'exprimera en Angleterre par 76, en Allemagne par 133. La puissance étant fonction de ces trois éléments, si la puissance de la France est représentée par 100, celle de l'Angleterre sera $\sqrt[3]{175 \times 281 \times 76} = 155$, celle de l'Allemagne $\sqrt{66 \times 201 \times 133}$ $= 121$, etc. — M. C. a calculé la puissance de vingt États de l'Europe, de l'Asie et de l'Amérique.

La « socialité » d'une nation, c'est l'organisation qui permet de mettre en valeur les ressources qu'elle possède. La puissance d'une nation dépend à la fois de sa population

totale et de sa socialité ; on peut donc poser : puissance = population × socialité. D'où : socialité $= \frac{\text{puissance}}{\text{population}}$. La population de la France et sa puissance étant représentées par 100 et, par suite, sa socialité par 1, la socialité de l'Angleterre sera $\frac{155}{102} = 1{,}52$, celle de l'Allemagne $\frac{121}{136} = 0{,}89$, celle de la Belgique $\frac{19}{17} = 1{,}12$.

Cette sociologie peut fournir des conclusions pratiques. L'art du politique est d'obéir aux lois sociologiques, qui sont fatales, en évitant les retards, les cahots, les régressions accidentelles : pour cela il doit garantir les progrès déjà obtenus, favoriser les progrès en cours.

La thèse fondamentale de M. C. n'est pas nouvelle ; il le sait du reste, car on le lui a rappelé (Introd , p. III) ; mais son travail documenté n'aura pas peu contribué à la prouver. Son système de sociométrie est dans ses détails un peu arbitraire; on ne voit pas bien par exemple pourquoi la puissance d'une nation s'obtient comme il l'indique par une moyenne géométrique rigoureuse : d'ailleurs il ne parvient guère à définir d'une façon précise les notions de puissance et de socialité ; mais son livre est du moins un intéressant effort pour constituer une sociologie « objective », c'est-à-dire proprement sociologique, et non plus biologique ou psychologique.

A. A.

Paul TOPINARD. — **L'anthropologie et la science sociale.** Paris, Masson et Cie, 1900, 1 vol. in-12.

L'anthropologie proprement dite (étude de l'homme animal, c'est-à-dire de l'individu, des races et de l'espèce dans ses rapports avec les autres espèces), et l'anthropologie ethnique (étude des hommes agglomérés en peuples, tribus, nations), montre qu'il y a contradiction entre l'homme animal et l'homme social. L'homme, en effet, est, comme tout vivant, essentiellement égoïste ; car ses actes réfléchis émanent de son moi et la fonction de tout moi est d'assurer la conservation et l'intérêt de l'individu. La société, au contraire, est en dehors de la nature. M. Topinard reprend ainsi la vieille théorie de Hobbes, de Montesquieu, de Rousseau d'après laquelle la société ne se serait pas formée naturellement. Il estime même que, l'état social ayant commencé 5 ou 6000 ans

avant notre ère, l'homme a bien pu vivre 30 000 ans à l'état de nature (p. 360). Il se représente, d'ailleurs, cet état de nature comme un état « idyllique » où, la nature suffisant à la satisfaction de tous les besoins, les hommes n'avaient aucune raison de se faire la guerre.

Quand les hommes devinrent plus nombreux et la vie plus difficile, ils se réunirent pour mieux vaincre les difficultés ; l'association donnait, d'ailleurs, satisfaction à certaines de de leurs tendances égoïstes, comme la vanité. Ils imaginèrent donc la société, et l'inventèrent artificiellement « de même qu'ils inventèrent la domestication des animaux ou la taille du silex, ou la navigation », parce que c'était la manière de vivre le plus conforme à l'intérêt particulier de chacun. Mais pour qu'elle puisse être utile à tous, la société doit être fondée sur la justice, l'égalité, sur un certain désintéressement. Or ces principes moraux n'ont aucun fondement dans l'individu qui, dans la société comme dans l'état de nature, ne connaît que son égoïsme.

Ainsi l'homme est une partie intégrante de la nature, et comme tel soumis à ses lois impératives ; la société est un édifice construit avec des matériaux et sur des bases de convention : voilà l'antinomie (p. 340). Sans doute, l'habitude de la vie sociale modifie quelque peu la nature de l'homme. Trouvant du plaisir à vivre avec ses semblables, il pourra agir parfois dans l'intérêt général. La répétition de ces actes crée des habitudes qui, consolidées par l'hérédité, constituent l'altruisme : mais cet altruisme n'est qu'un produit de l'égoïsme, un égoïsme déguisé (p. 55, 133, et *passim*). Aussi cet état d'équilibre est-il toujours instable. Il ne peut se maintenir que si l'homme ne réfléchit pas sur sa conduite ; dès qu'il réfléchit, s'inspire de son moi conscient, l'égoïsme animal féroce reparaît. Or, les nécessités de la lutte l'amènent nécessairement à réfléchir. Alors les forts oppriment les faibles, et la société, au lieu d'être l'instrument des intérêts de tous, ne sert plus qu'à quelques privilégiés : pour les autres, qui sont exploités, mieux vaudrait le retour à l'état de nature.

Cependant, aujourd'hui, l'homme ne peut plus vivre sans la société, le retour à l'état de nature est impossible. Comment donc organiser les sociétés ? Ce problème est le même que s'est proposé Hobbes, et qu'il résout par l'institution d'une autorité absolue qui contienne les individus, neutralise leur

tendance centrifuge. M. Topinard, veut au contraire, réduire le rôle de l'État : moins ce rôle sera important, moins grande sera l'antinomie. La société doit être un compromis entre la nature de l'homme, telle que nous la révèle l'anthropologie, et les principes de la morale. La fonction de l'État doit être de gérer les intérêts communs des membres de la société; ses fonctions obligatoires sont la défense extérieure, la police intérieure et le soin de certains services généraux en très petit nombre. Il doit laisser chacun s'occuper de ce qui le regarde personnellement, sans jamais intervenir. Cependant, si réduit que soit le rôle de la société, il exige une certaine solidarité, un certain altruisme : or, l'homme animal y répugne. M. Topinard compte sur l'éducation pour le dénaturer et lui donner ce minimum de sociabilité. Pour cela, il faut tâcher d'imposer à l'individu, comme des dogmes, comme des objets de foi indiscutable (p. 477), les règles morales et les prescriptions de la justice. C'est la famille qui sera chargée de ce rôle éducatif.

Il est inutile de montrer ce qu'il y a de faux dans l'idée que se fait M. Topinard de la société, et combien est archaïque sa façon de poser le problème. La conciliation des contraires qu'il croit trouver dans le rôle de la famille repose également sur une idée fausse : à savoir que la famille est un groupe naturel au sens où il prend ce mot, c'est-à-dire essentiellement fondé sur des rapports physiologiques, et que la famille humaine est un prolongement de la famille animale.

A. A.

J.-W. POWELL. — **Sociology, or the science of institutions.** (*La sociologie ou la science des institutions*). American Anthropologist, *Nouvelle Série*, vol. I, juillet et octobre 1899. New-York. Putnam's Sons, p. 475-509 et 695-745.

C'est un plan complet de la sociologie que l'auteur esquisse : « Science des institutions humaines », ses différentes parties sont la statistique, l'économique, la civique, l'historique et l'éthique.

La statistique dénombrant les êtres humains et les objets qu'ils produisent, servira à la vérification des inférences sociologiques (p. 477-481). Dans l'économique on traitera de la propriété, de la richesse, du capital, des placements, des entreprises, et l'on étudiera la façon dont les associations

diverses manient ces éléments. « L'économique est la science des relations qui s'établissent entre la production et la consommation par l'intermédiaire des associations » (p. 481-495). La civique est la science du gouvernement. Le gouvernement est organisé pour faire régner la justice, dont les éléments constitutifs sont la paix, l'équité, l'égalité, la liberté, la charité. Les départements du gouvernement sont le constitutif, le législatif, l'opératif (travaux publics), l'exécutif, et le judiciaire (p. 495-509).

La partie consacrée à « l'historique » est plus développée (p. 695-732). L'auteur distingue quatre phases dans la vie des sociétés : sauvagerie, barbarie, monarchie, républicanisme. A l'âge de la sauvagerie, la société est composée de tribus, les tribus sont elles-mêmes composées de clans ; un clan est un groupe d'individus qui portent un nom commun. Le totem du clan est considéré comme son procréateur. Les membres d'un même clan se considèrent donc comme parents. On ne conçoit pas d'autre lien social que la parenté : aussi lorsque, pour la défense ou l'offensive, deux groupes éprouvent le besoin de s'unir, ils se créent une parenté artificielle. L'auteur rappelle quelques traits connus de l'organisation des clans : la division en « classes », la supériorité de l'âge, la règle de l'exogamie. Il fait remarquer à ce propos que la distinction proposée par Mac Lennan, qui divisait les peuples en endogames et exogames, ne saurait être admise. Si l'homme ne prend pas femme dans son clan, il prend le plus souvent femme dans un des clans de sa tribu : l'endogamie coexiste avec l'exogamie (p. 704). Ce qui caractérise en tout cas le clan, suivant l'auteur, c'est la prédominance de l'influence matriarcale qui attribue les enfants à la famille de la mère. Lorsque cette influence s'affaiblit, principalement sous la pression de circonstances économiques qui retiennent la femme et l'enfant près du mari en les soustrayant à la puissance de l'oncle, la « sauvagerie » fait place à la barbarie ; la *gens* succède au clan. La *gens* est en effet caractérisée par la puissance croissante du père de famille, à la fois chef et prêtre.

Les *gentes* s'unissent pour former des phratries, des tribus, des confédérations ; mais à chacun de ces groupements correspond un culte spécial. (Le *Kiva* des Américains, le *Prytanée* des Grecs est distinct du foyer de famille, p. 714.)

Dans la période de la monarchie, dont on peut suivre le

développement dans l'histoire de Rome, ces petites unités font place à des agglomérations plus larges.

L'accumulation des biens dans les villes excite des guerres plus fréquentes. Les vaincus sont réduits en servitude, puis assujettis à la glèbe. Un centre de domination se constitue. Une hiérarchie stricte étage les membres de la société. Un groupement « territorial » est définitivement substitué aux premiers groupements « parentaux ». Avec les progrès de l'industrie, qui multiplient les contacts entre les hommes en décuplant leur mobilité et développent l'intelligence en amplifiant son rôle, le besoin se fait sentir d'un « contrôle » du peuple sur le gouvernement. Parties d'Amérique, les institutions représentatives, les seules qui soient accommodées aux grandes démocraties modernes, font le tour du monde civilisé.

Cette évolution des institutions commande, suivant M. P., l'évolution de toutes les formes de la civilisation. Il serait aisé de prouver que les phases de l'art ou de l'industrie correspondent à ces phases de la vie politique (p. 732).

L'évolution de l'éthique qui, d'abord inféodée tout entière à la religion, ne reconnaît plus d'autre autorité que la conscience, se déroule sur un plan analogue (p. 733-743).

Les classifications de M. Powell semblent parfois arbitraires et ses parallélismes trop précis : on sent la construction théorique plutôt que l'observation méthodique. Toutefois, à titre de programme de travail, l'opuscule est intéressant ; il donne en outre chemin faisant, sur les clans de l'Amérique du Nord, quelques indications utiles.

C. B.

HANS F. HELMOLT ET SES COLLABORATEURS. — **Weltgeschichte** (*Histoire universelle*). Tome I : *Généralités, le Préhistorique, l'Amérique, l'Océan Pacifique*. Leipzig et Wien, Bibliographisches Institut, 1899, p. x-630, gr. in-8°.

Il convient de signaler ici l'apparition du premier volume de cette histoire universelle : les caractères qui la distinguent des précédentes histoires générales sont les marques de l'influence qu'exerce la sociologie sur l'histoire. M. Helmolt, qui est l'éditeur, explique dans les premières pages (I. La notion d'histoire universelle, p. 1-20) quel est l'esprit de l'œuvre nouvelle. Elle sera vraiment une histoire universelle : nulle

fraction de l'humanité ne sera négligée ou étudiée incidemment ; les peuples sauvages notamment seront étudiés pour eux-mêmes, et non pas à propos des colonies européennes qui se sont établies dans leur pays ; le rôle historique des océans et des mers fera l'objet de chapitres spéciaux ; la place exorbitante donnée habituellement à l'histoire de l'Europe moderne sera réduite ; on évitera d'attribuer à des dates d'une histoire nationale une importance universelle qu'elles n'ont pas, et de marquer par ces dates le commencement et la fin de *périodes* synchroniques ; la répartition adoptée sera ethno-géographique. Telles sont les idées qui déterminent la façon dont la matière a été distribuée entre les VIII volumes qui paraîtront successivement : I. Généralités, etc., seul volume actuellement paru ; II. l'Océanie, l'Asie Orientale, l'Océan Indien ; III. l'Asie occidentale, l'Afrique ; IV. les peuples méditerranéens ; V. l'Europe du Sud-Est, les Slaves ; VI. Germains et Romains ; VII. l'Europe occidentale jusqu'en 1800 ; VIII. l'Europe occidentale au XIXe siècle, l'Océan Atlantique.

M. Helmolt, dans son introduction, ne dit pas comment il conçoit les rapports qui existent entre l'histoire universelle et la sociologie. Il distingue seulement l'histoire universelle de la philosophie de l'histoire, à laquelle son œuvre reste étrangère. Mais c'est un sociologue, M. Kohler, qui a écrit, pour compléter l'introduction, une étude sur les *Notions fondamentales d'une histoire de l'évolution de l'humanité* (II, p. 21-60). Avec sa grande érudition et son ingéniosité habituelle, M. Kohler retrace à grands traits l'histoire de la civilisation matérielle, de la civilisation morale, des formes d'association. A coup sûr, une foule de questions fort graves sont résolues, en passant, d'une manière qui ne saurait nous satisfaire ; dans l'ensemble ces pages sont néanmoins intéressantes et peuvent éveiller la réflexion sociologique. Il faut remarquer la manière dont M. Kohler, au début, analyse l'idée d'évolution : l'histoire universelle est, pour lui, l'étude de l'évolution générale de l'humanité considérée comme un tout ; et l'évolution est la croissance et l'épanouissement de ce qui est contenu en puissance dans le germe, sous l'influence plus ou moins forte des circonstances extérieures. De fait, ce n'est qu'incidemment que M. Kohler indique les causes des grands changements qu'il enregistre : son dessein est surtout de tracer la ligne de développement et de marquer les étapes.

Outre les deux parties de l'introduction, le Ier volume de l'Histoire universelle comprend : III. *les Théories principales de l'anthropo-géographie*, par F. Ratzel (p. 61-104); IV. *La préhistoire de l'humanité*, par Johannes Ranke (105-178) ; V. l'*Histoire de l'Amérique* (Amér. précolombienne, découverte, conquête et colonisation, histoire des états modernes, p. 179-575), par Conrad Haebler ; VI. une étude intitulée : *le rôle historique de l'Océan pacifique* (575-606). — Dans la partie qui a trait à l'Amérique, près de deux cents pages sont consacrées aux peuples sauvages du Nord et du Sud, et aux civilisations autochthones de l'Amérique centrale et méridionale. L'auteur, qu'on sent bien informé, a exposé d'une façon précise ce que nous savons de la distribution et de l'histoire des Américains précolombiens. A propos des civilisations de l'Amérique centrale et méridionale, il donne quelques renseignements sur l'écriture, la numération, l'architecture et aussi sur la religion. En traitant des sauvages, il se borne à caractériser brièvement la civilisation de chaque peuple : il veut surtout faire connaître ce qu'on sait des rapports ethniques et des migrations de ces différents peuples. Les renseignements ethnographiques sur les institutions sociales sont peu importants.

Le plan de l'ouvrage ne comporte ni notes, ni bibliographie.

P. F.

VIERKANDT (Alfred). — **Das Kulturproblem** (*Le problème de la civilisation*). Ztschrf. f. Socialw., 1900, n° 2, p. 85-98; n° 3, p. 165-174.

Sous ce titre, l'auteur traite les trois questions suivantes :

1) Des conditions psychologiques de la civilisation ; 2) de son influence sur le bonheur de l'humanité ; 3) de son influence sur la moralité.

Rien de plus légitime assurément que de chercher les conditions psychologiques des phénomènes sociaux. Mais, d'abord, on peut voir, par l'ensemble même de ce travail, que de telles recherches n'apportent aucune lumière sur la nature proprement sociale de ces phénomènes. Sait-on mieux, par exemple, en quoi consiste le conformisme social quand on l'a rattaché aux propriétés de l'habitude et à l'instinct d'imitation ? Comprend-on pourquoi les hommes se sont groupés en sociétés durables, juridiquement organisées, si différentes des sociétés animales, quand on a invoqué la sympathie instinctive du semblable pour le semblable, que l'on rencontre

également chez les animaux ? En second lieu, on ne peut découvrir ces conditions lointaines que si l'on a commencé par relier les faits sociaux à leurs conditions prochaines, c'est-à-dire aux autres faits sociaux dont ils dépendent immédiatement ; car c'est seulement en remontant de proche en proche la filière des faits que l'on peut arriver à rencontrer leurs racines psychologiques. Quand on procède autrement, on ne peut rattacher que dialectiquement les états si éloignés que l'on met en rapport : une institution sociale d'une part, une virtualité psychologique de l'autre. On s'expose aussi à prendre pour des états constitutifs de la nature individuelle ce qui n'est peut-être qu'un produit de la vie sociale. C'est ainsi que l'auteur met au rang des faits primaires une tendance à la subordination.

Sur les deux autres questions, l'auteur professe un pessimisme modéré : la civilisation aurait ses inconvénients comme ses avantages tant au point de vue moral qu'au point de vue eudémonique. Nous avouons ne pas comprendre comment la question peut être scientifiquement posée. Chaque type social a sa morale propre, comme chaque type organique a son système nerveux ou circulatoire. La morale des Boschimans est la seule qui leur permette de vivre dans les conditions où ils sont placés. Elle est donc parfaite en son genre, et n'est pas comparable à celles des types plus élevés. Les unes et les autres sont ce qu'elles doivent être.

E. D.

E. BOMBARD. — **La marche de l'Humanité et les grands hommes,** d'après la doctrine positive. Paris, Giard et Brière, 1900, p. 313 in-8°.

Avec un appendice contenant un résumé succinct des principales théories du positivisme, et un chapitre sur l'évolution spéciale de l'intelligence, l'ouvrage contient un catalogue, par périodes, des grands hommes qui ont « aidé à la marche spontanée de l'humanité ». Un index permet de retrouver les noms. Ils sont accompagnés de notices sommaires, parfois bizarres (p. 45[1]. Platon prépara, sciemment ou non, la voie à l'église chrétienne... c'est un pseudo-philosophe, bien inférieur à Thalès et à Pythagore.)

C. B.

TOENNIES (Ferdinand). — **Notions fondamentales de Sociologie pure**. Annales de l'Inst. intern. de sociol., 1900, p. 63-79.

Résumé du livre déjà ancien du même auteur *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, Reisland, 1887.

L. STEIN. — **An der Wende des Jahrhunderts**. Versuch einer Kulturphilosophie. Tubingen, Mohr, 1899, p. 415 in-8°.

Le livre est une réunion de vingt articles. Quelques-uns retracent l'histoire de telle idée philosophique. (*La continuation de la philo-*

sophie grecque par la pensée arabe. — Nietzsche comme philosophe classique.) D'autres contiennent des considérations de méthodologie. (*La méthode en biographie. — La nature et les problèmes de la sociologie.*) D'autres enfin touchent directement aux problèmes moraux et sociaux. (*Ethique darwiniste et Ethique socialiste. — L'optimisme religieux. — La Philosophie de la paix.*) L'ouvrage veut être une « philosophie de la civilisation » appuyant, sur le criticisme évolutionniste, un optimisme social.

C. B.

G. L. DUPRAT. — **Science sociale et Démocratie**, Paris, Giard et Brière, 1900, p. 320 in-8°.

Dans la première partie de son livre, M. D. recherche la nature des phénomènes sociaux, et les rapports de la sociologie avec les autres sciences, en particulier avec la biologie et la psychologie : il aboutit à cette conclusion que, les phénomènes sociaux étant intelligibles, la science sociale doit être le fondement de la « philosophie sociale ». Dans la seconde partie, il montre que, d'après la philosophie sociale, parmi les divers systèmes politiques, « tyrannie et théocratie, autocratie et monarchie, démocratie », c'est la démocratie qui doit l'emporter. Enfin il indique comment doivent être organisées dans la démocratie les diverses « forces sociales » : il s'attache en particulier à l'organisation de l'éducation.

A. A

W. J. MC GEE. — **The trend of human progress** (*La suite du progrès humain*). Amer. Anthropologists, nouvelle série, t. I, n° 3, p. 410-418.

Article très général. La seule partie qui intéresse le sociologue est celle, très sommaire, qui traite de la *Démonomie* (p. 436). Mêmes divisions que dans l'article, ci-dessus analysé, de Powell.

MIAHESCO. — **Sélection des éléments dans l'organisme social.** Rev. intern. de sociol., 1899, p. 589-603.

Travail purement dialectique et dont tout le résultat est de prouver que les institutions doivent être en harmonie avec le « caractère ethnique ».

ROSS (EDW. ALSWORTH). — **Social control** (*suite*). American Journal of Sociology, janvier et mars 1900.

H. THOMAS. — **Social evolution**. Westminster Review, nov. 1899.

HARPER. — **Foundation of Society**. Londres. Ward, Lock and C°.

ZENKER. — Natürliche Entwickelungsgeschichte der Gesellschaft, Berlin, G. Reimer, 1899, p. 232 in-8°.

III. — LA MENTALITÉ DES GROUPES

Par MM. DURKHEIM et PARODI

P. ROSSI. — Psicologia collettiva (*Psychologie collective*). Milan, Battistelli, 1900, p. 227 in-18.

La tentative de M. Rossi est intéressante et hardie : il a voulu écrire un traité complet et suivi de psychologie collective, où la légitimité et l'autonomie de la science nouvelle se trouveraient établies, mieux que par des discussions ou des programmes, par ses résultats ou son succès même ; les questions de définition, de limites et de méthodes apparaissent ici, non comme la condition préalable de l'étude, mais comme sa conclusion. — L'âme collective naît du concours des âmes individuelles ; elle a son organe visible dans la foule, comme l'âme individuelle dans le cerveau ; elle existe d'une vie propre, quoique intermittente, de même que l'unité fonctionnelle du cerveau n'est pas détruite parce que les neurones peuvent rentrer parfois dans un repos et un isolement relatifs. Ces « produits psycho-collectifs » que sont les foules peuvent prendre deux formes : d'abord la forme *statique*, celle des foules inorganisées et momentanées, qui supposent deux conditions, l'une matérielle, un certain resserrement dans le temps et dans l'espace (nombre des unités composantes, densité, durée), et l'autre psychologique : il faut que, par la double similitude de l'excitation extérieure et des âmes individuelles qui la reçoivent, un produit psycho-collectif puisse se former. Ces groupements, le public d'un spectacle, par exemple, ont été les seuls étudiés jusqu'ici, selon l'auteur ; mais il se croit le premier à montrer qu'il y a aussi des « produits psycho-collectifs *dynamiques* », des foules dont les unités sont dispersées à travers le temps et l'espace, et ne peuvent donc s'influencer que de loin, grâce à des intermédiaires plus savants ou complexes qui supposent d'ordinaire la culture sociale, le livre, le journal, les voies ferrées, par exemple. De ces deux sortes de foules, les premières seront accessibles à des excitations rapides et éphémères, communiquées d'un individu à l'autre par les formes directes du lan-

gage, gestes, interjections, expressions de physionomie ; elles seront presque uniquement émotives et passionnées. Les autres seront pénétrées lentement, mais d'une manière durable, par l'intermédiaire de signes écrits ou symboliques, et pourront être intellectuelles. Nées dans des conditions diverses, elles pourront disparaître diversement aussi : soit, lorsque l'excitation qui les avait rassemblées s'est épuisée, et que l'âme collective, au terme de son développement naturel, s'éteint peu à peu ; soit, s'il s'agit d'une foule du premier genre, parce que sa cohésion matérielle a été rompue par la violence d'une autre foule, et que le groupement qui la constituait s'est dispersé. En se dissolvant, les foules peuvent laisser d'elles-mêmes une double trace : d'abord, elles laissent des « résultats » plus ou moins durables, mais figés et inertes, une loi, une institution, une légende ; puis elles ont modifié dans leur intimité les âmes individuelles qui les composaient et y ont déposé des tendances, capables de revivre ou d'agir sous des formes nouvelles. Enfin, si les foules se constituent ainsi en une âme commune, c'est, d'après M. Rossi, selon la loi du moindre effort, dans l'intérêt et pour la protection des unités composantes.

Ce sont là les idées les plus originales et les plus précises de l'œuvre. Mais M. Rossi a voulu traiter son sujet sous tous ses aspects, et, au risque de se condamner à beaucoup de redites ou à beaucoup d'emprunts, il étudie, plus ou moins rapidement, toutes les espèces de phénomènes que peut présenter « l'âme collective » et qui correspondent exactement à ceux de l'âme individuelle : il signale des phénomènes élémentaires : décharges nerveuses « sympathétiques », sensations collectives ou contagieuses ; se demande si une psychophysique collective est possible, avec ses procédés de mesure ; puis passe en revue l'intelligence collective (les créations populaires), la volonté (la tactique réfléchie et patiente de certains partis), la conscience (revues, congrès), la mémoire et les réviviscences, etc. Il arrive alors aux produits de l'âme collective : langues, mythes, religions, légendes, etc. Enfin, il traite de ce qu'il appelle les « rythmes psycho-collectifs » et de leur intersection, c'est-à-dire des grands courants de sentiments ou d'idées qui peuvent traverser une foule, et comment, en se rencontrant, tantôt ils se font contrepoids et s'annulent, tantôt s'additionnent, tantôt se combinent et se transforment en sentiments ou idées collectives nouvelles.

En terminant, M. Rossi définit les rapports de la psychologie collective et des sciences voisines, tels qu'il les conçoit. 1° Elle diffère de la psychologie, en tant qu'elle n'étudie que les états d'âme collectifs, qui ne sont pas une simple somme, mais un produit des états individuels; 2° de la psychologie sociale, qui étudie, non les rapports des âmes individuelles en tant qu'ils constituent l'âme collective, mais les rapports de diverses âmes collectives, en tant qu'ils constituent ce produit plus complexe qu'est une société ; 3° de la sociologie, qui coordonne et unifie toutes les sciences sociales en étudiant l'évolution des produits sociaux, abstraction faite des sentiments ou des idées, individuels ou collectifs, grâce auxquels ils se sont réalisés. Ce qui semble impliquer que les produits sociaux ont des lois ou un déterminisme propre, conforme par exemple au « matérialisme historique » de Marx, que M. Rossi semble parfois adopter, et cela indépendamment des états psychologiques qui en semblent les causes immédiates. On se demande, en ce cas, comment M. Rossi a pu parler de « produits » de l'âme collective, et les étudier comme tels.

Quoi qu'il en soit, le livre, plus réfléchi et serré que les autres du même auteur, est intéressant et, par endroits, ingénieux ou suggestif. Il n'y a pas lieu d'en discuter les diverses affirmations particulières. Remarquons seulement, au point de vue de la méthode, que les analogies entre l'âme individuelle et l'âme collective y tiennent souvent lieu de démonstrations et rappellent parfois celles dont on a tant abusé entre les fonctions organiques et les fonctions sociales. Il est essentiel de comprendre de quels éléments individuels naît tel ou tel état collectif, il ne l'est pas autant de déterminer si quelque chose, dans la psychologie collective, correspond à chacune des facultés ou des lois déterminées par la psychologie individuelle. Aussi bien, la grande difficulté que soulève l'ouvrage, c'est toujours, malgré les efforts de l'auteur, la distinction de la psychologie collective et de la psychologie individuelle d'une part, de la sociologie de l'autre : on peut encore, croyons-nous, la trouver incertaine et arbitraire. M. Rossi attribue à chaque instant à l'âme collective des lois identiques, au degré près, à celles de l'âme individuelle, et il aboutit souvent à des truismes du genre de ceux-ci : « Le temps qu'une excitation met à parcourir une foule, est égal à la somme du temps qu'elle met à traverser un organisme,

diminuée de la plus ou moins grande disposition des organismes à en être envahis. » L'axiome de toute l'école à laquelle appartient M. Rossi, que les phénomènes collectifs ne sont pas une somme, mais un produit original, ne semble pas toujours, dans son livre même, établi par le fait. Peut-être, d'ailleurs, y a-t-il là une équivoque. Sans doute l'individu ne sent pas, lorsqu'il fait partie d'une foule, comme il sentirait s'il était seul ; mais il ne se passe pourtant rien en dehors des diverses consciences individuelles et des phénomènes qui les remplissent. Seulement chacun, en même temps qu'il sent, exprime son sentiment ; puis, dans un second moment, il perçoit l'expression des sentiments de tous ceux qui l'entourent, et alors, dans un troisième état, son sentiment primitif est exalté ou modifié par celui de tous les autres. A prendre donc l'âme de chacun avec son contenu complet, avec les sentiments qui la remplissent au terme de leur évolution, l'état d'âme collectif n'est bien que la *somme* des états d'âme individuels ; la combinaison originale de la manière de sentir de chacun avec celle de tous les autres, a toujours pour seul et unique théâtre la conscience de chacun, ne suit pas d'autres lois que celles qui y dominent. L'âme de la foule reste bien, en fin de compte, une simple métaphore.

Dès lors, de toutes les sciences qu'on multiplie si bénévolement, il semble bien qu'il n'en reste toujours en présence que deux. D'une part, la psychologie, étude indivisible de l'âme humaine et des phénomènes qui s'y déroulent, et qui tous peut-être, sauf les purs réflexes ou les sensations simples, impliquent la réaction de l'âme d'autrui sur l'âme individuelle ; et, d'autre part, les diverses sciences sociales et la sociologie, qui étudient, dans leurs formes ou leurs lois, les produits de la vie en commun : langues, arts, religions, droits, constitutions politiques, etc. Les distinctions où se complaisent et se débattent beaucoup de sociologues italiens peuvent servir, peut-être, à mettre mieux en lumière quelque aspect inaperçu des phénomènes psychologiques ou sociaux, mais elles n'apparaissent ni logiques ni légitimes. M. Rossi ne se contenterait-il pas de l'honneur d'apporter quelques résultats utiles à des sciences anciennes, même s'il devait renoncer à se dire le fondateur d'une science nouvelle ?

D. P.

P. ROSSI. — Mistici e Settarii (*Mystiques et sectaires*). **Milan**, Battistelli, 1900, p. 369 in-18.

Dans cet essai fumeux, qui a tous les caractères d'une improvisation, si, parmi beaucoup de métaphores truculentes et de formules pseudo-scientifiques, on trouve des idées intéressantes, on ne trouve certes pas une définition précise du mysticisme, ni même de la secte. La partie consacrée aux sectaires est pourtant la plus sérieuse : la secte, selon l'auteur, est caractérisée par le « monoidéisme passionnel », c'est-à-dire à la fois par l'étroitesse de l'horizon intellectuel et l'intensité du sentiment ; elle se produit lorsqu'une minorité, dans un milieu hostile, se constitue, en contraste et en lutte avec lui, comme l'affirmation d'une moralité plus haute ou l'annonce d'un état plus parfait. Elle est d'autant plus compacte et plus passionnée qu'elle est moins nombreuse et que son milieu la persécute davantage. Elle est inspirée à l'origine par un « meneur », un homme de génie, dont les idées se communiquent et s'exaltent par contagion. Elle peut être d'ailleurs, tantôt un phénomène *initial*, et par conséquent gros d'un progrès futur, et tantôt un phénomène final, lorsque se réfugient dans la secte les derniers représentants d'une cause ancienne, dépassée et vaincue. Quant à son « contenu », il peut être religieux, ou social, ou politique, ou même artistique ou littéraire. — On doit regretter que M. Rossi se soit contenté d'indiquer ces idées comme au hasard du développement, au lieu de les établir, soit par des vérifications historiques précises, soit par la déduction psychologique.

Le regret est plus vif encore à la lecture de la première partie du livre, consacrée aux mystiques. Ici l'auteur oublie tout à fait de définir son sujet et d'expliquer en quoi il appartient à la psychologie collective. Le mysticisme semble être, en effet, un état d'âme extrêmement complexe et tout individuel qui, s'il tend à se communiquer comme tous les sentiments, semble pouvoir aussi se développer dans la solitude. Mais, au fond, M. Rossi étudie ici encore la secte, la secte mystique, et il arrive à retrouver les mêmes traits qu'il décrira chez les sectaires en général ; le mysticisme naît, selon lui, d'une grande douleur sociale et collective, qui se console par une reconstruction idéale de l'avenir et un effort vers celui-ci, en vertu de la loi psychologique et sociale du contraste. De là un mysticisme qui est un « phénomène

initial », parce qu'il conçoit un avenir différent du présent ou du passé, et un mysticisme qui est un « phénomène final », parce qu'il se satisfait par un retour en arrière, un effort pour faire revivre une forme politique ou religieuse ancienne. Voilà pourquoi le mysticisme lui paraît justement le contraire de ce qu'il appelle l'ascétisme, où la douleur sociale inspire le découragement et non l'espérance du mieux, et se traduit non par un effort de réforme, mais par une tendance à la mutilation vitale. Voilà pourquoi enfin les deux moments les plus caractéristiques du mysticisme furent, selon lui, l'expansion du christianisme au début de notre ère, et la diffusion actuelle du socialisme. Les sectes aussi bien que le mysticisme sont d'ailleurs présentées par M. Rossi comme des états pathologiques, des phénomènes de dégénérescence collective, et baptisés de tous les termes familiers à la psychiâtrie et à la criminologie à la mode ; mais nulle part il ne se demande ce qu'est au juste un phénomène pathologique en sociologie. — Inutile d'insister sur l'étrange abus de langage qui amène M. Rossi à appeler mystique toute tentative de réforme, tout effort vers un idéal collectif, et le condamne à des généralités si vagues que, plutôt qu'à la sociologie ou à la psychologie, on serait tenté de les rattacher à ce qu'on est convenu d'appeler le développement littéraire.

D. P.

G. TARDE. — **L'esprit de groupe.** Archiv. d'Anthrop. crim., 15 janv. 1900, p. 1-27.

L'esprit de corps consiste « en un orgueil collectif intense, en un amour-propre très susceptible, commun à tous les membres du groupe, et aussi en une sympathie mutuelle, mais close, qui fait leur solidarité ». Quand le groupement est périodique ou habituel, le corps se *traditionnalise*. Mais cette tradition peut être souple, ouverte aux innovations, aux importations du dehors, ou bien routinière, repliée sur elle-même, inaccessible aux influences extérieures. D'une manière générale, on peut dire que le développement de l'esprit de corps se fait dans le sens d'un libéralisme toujours plus large et plus tolérant. Chaque groupe professionnel, ecclésiastique, militaire, etc., devient de moins en moins exclusif des autres groupes ; c'est ce que démontre la disparition progressive des costumes, des usages cérémoniels de toutes sortes. Cette évolution ne signifie pas, d'ailleurs, que l'esprit corporatif soit destiné à disparaître ; car il est inséparable de l'association.

E. D.

G. PALANTE. — **L'esprit de corps**. Rev. Philos., août 1899, p. 135-145.

Après une peinture très sombre et quelque peu arbitraire de l'esprit de corps, M. Palante conclut que l'esprit de corps est destiné à disparaître, par cela seul que les cercles sociaux dont l'individu fait simultanément partie vont en se multipliant. Il n'est entièrement à aucun d'eux, parce qu'il est à tous. Mais si cette concurrence entre groupes différents, qui se contiennent les uns les autres, doit nécéssairement empêcher l'esprit de corps de devenir tyrannique et d'absorber trop complètement les individus, il ne nous semble pas qu'elle puisse le faire disparaître. Elle en corrige seulement et en prévient les excès. Peut-être l'auteur n'appelle-t-il esprit de corps le conformisme collectif que quand il atteint un degré particulier d'intensité. Mais alors pourquoi combattre les idées que nous avons exposées ailleurs sur l'heureuse influence morale qu'aurait une reconstitution du groupe professionnel ? Car, pour les raisons mêmes que donne M. Palante, ce groupe ne peut plus aujourd'hui exercer l'action despotique et oppressive d'autrefois. Et c'est ce que nous avons dit. Pourquoi la corporation renouvelée ne bénéficierait-elle pas de cette heureuse situation qui fait que l'individu peut se mêler à la vie d'une association, s'y attacher, sans tomber sous sa dépendance ?

E. D.

SCHULTZE (Fritz). — **Psychologie der Naturvoelker**. Entwicklungspsychologische Charakteristik der Naturmenschen (Psychologie des peuples primitifs). Leipzig, Veit, u. Comp., 1900, p. 392 in-8°.

Cet ouvrage se propose d'expliquer le langage, l'art, la morale et la religion des sociétés inférieures par l'état mental du primitif. Pour l'auteur, par conséquent, c'est la psychologie des individus qui rend compte de la psychologie du groupe. C'est l'état affectif du sauvage, la violence de ses passions, son égoïsme natif, etc., qui serait cause de son organisation conjugale et domestique (p. 193-209); c'est la nature de son intelligence, la grossièreté de ses représentations et de ses jugements sur les choses et leur valeur qui auraient donné naissance à ses conceptions religieuses (p. 209 et suiv.). Il est aisé de prévoir le simplisme et l'extrême généralité des explications proposées. D'ailleurs, quoique l'auteur ait une certaine abondance de lecture, il est très insuffisamment au courant des recherches récentes qui concernent la science comparée du droit et des religions. Il en est encore à présenter la famille utérine comme la conséquence d'un hétaïrisme primitif, l'exogamie comme un résultat de mariage par rapt (p. 202). Mais c'est surtout dans la partie

consacrée à la religion que l'imprécision et les lacunes de ses informations sont particulièrement apparentes. Nous n'en donnerons qu'une preuve : il n'est pas fait mention du totémisme. Son rôle paraît ignoré. Et c'est à Frobenius que M. Schultze renvoie les curieux qui désireraient connaître la mythologie des sociétés inférieures (p. 211) !

E. D.

A. GROPPALI. — **Psicologia sociale e psicologia collettiva.** Broch., 31 p., Rome, 1900.

Historique des théories relatives à ce qu'on a nommé la psychologie sociale et la psychologie collective, et effort pour en préciser la définition et les distinguer. — Distincte de la sociologie générale, que M. Groppali conçoit comme la philosophie des sciences sociales particulières, et en même temps de chacune de celles-ci, la psychologie sociale, pressentie par Lazarus et Steinthal, confondue par Wundt avec la psychologie proprement dite, définie le plus nettement par M. Ellwood, doit être, selon l'auteur, l'étude « du mécanisme élaborateur des processus socio-psychiques, grâce auxquels naissent et évoluent... les grands phénomènes sociaux, langages, mythes, arts, etc. ». Elle se sépare de la psychologie proprement dite, non en ce qu'elle aurait un objet propre, extérieur aux consciences individuelles, mais en ce qu'elle considère celles-ci sous un point de vue propre, celui de leur modification mutuelle, et cela suffit à définir une science. — Quant à la psychologie collective, science tout italienne, ébauchée par Ferri, constituée par Sighele, cultivée en ces derniers temps par Tarde, Lebon et Pasq. Rossi, elle recherche, selon M. Groppali, « les lois des phénomènes psychiques qui naissent des agrégats inorganisés, accidentels et hétérogènes d'individus réunis en un même lieu, tandis qu'à la psychologie sociale restent réservés les phénomènes psychiques propres aux groupes sociaux stables et organisés, vivant et évoluant dans l'histoire ».

Il faut louer cet effort pour préciser des idées si vagues d'ordinaire ; M. Groppali a l'esprit net et aime la clarté. Mais l'on peut, même après cette étude, se demander s'il est légitime et même utile de distinguer en sciences distinctes des études dont ni l'objet, ni le point de vue, ni la méthode ne présentent de différences réelles et profondes.

D. P.

BIERLING. — **Gesammtwille und Gesammthandlung** (*Volonté et action collectives*) Greiswald, 1899, 26 p. in-8°.

Discussion des idées de Bruno Schmidt sur l'Etat, et la façon dont s'expriment ou se réalisent les volontés collectives.

Les concepts de volonté et d'action collectives sont pour

M. Bierling des abstractions commodes, par lesquelles nous nous représentons l'unité d'une multiplicité de sujets, ou d'une multiplicité d'actions; mais ils ne correspondent à aucune réalité séparée.

ROSSI (Pasq.). — **Archivio di psicologia colle-tiva e scienze affini.** (*Archives de psychologie collective et sciences voisines*), dirigé par le Dr P. Rossi, 2 premiers Nos, avril et mai 1900.

L'auteur y cherche la confirmation des lois qu'il a formulées dans ses divers ouvrages sur l'âme des foules, sur l'évolution des idées ou des sentiments dans les sectes religieuses et criminelles, et croit la trouver principalement dans l'analyse de romans fameux de ce temps-ci, le *Quo vadis* ou la *Bête humaine* de Zola : méthode dont la rigueur scientifique ne paraît pas évidente. Les autres articles, qui portent encore sur l'art et la sociologie, ou sur l'histoire de la psychologie collective, sont insignifiants.

WORMS (René). — **L'individu et la collectivité.** In *Annales de l'Inst. intern. de sociol.*, 1900, p. 79-107.

Tentative de conciliation entre la conception de Tarde et celle de Durkheim. Solution assez flottante.

IV. — ANTHROPOLOGIE ET SOCIOLOGIE

Par MM. H. Hubert et M. Mauss

J. DENIKER. — Les races et les peuples de la Terre. Paris, Reinwald, 1900, p. VIII-692 in-12.

Ce livre est un excellent manuel d' « ethnographie et d'anthropologie ». Et comme l'auteur attribue aux « caractères sociologiques » une place prépondérante dans ses classifications, nous devons étudier cet ouvrage, d'une part d'un point de vue sociologique, et d'autre part du point de vue des relations de la sociologie avec ces disciplines que l'on appelle « anthropologie » et « ethnographie ».

Nous ne pouvons que signaler ici tout ce qui concerne l'anthropologie pure dans ce travail. L'auteur y expose les notions classiques sur les races dans l'espèce humaine. Il établit que les idées de races, d'espèces, de variétés, ne comportent pas dans l'étude du genre *homo* la même acception que dans le reste des études zoologiques (p. 6 sqq.). Les seules divisions

naturelles que présente le genre *homo* sont celles des groupes ethniques. Ceux-ci sont déterminés : par la situation géographique, l'habitat et l'organisation sociale d'une part, et, d'autre part, par la descendance et la structure somatique communes. En d'autres termes, les divers groupements humains doivent être répartis, d'une part, suivant leurs caractères ethniques, de l'autre, suivant leurs caractères somatiques.

Ces derniers sont le sujet spécial de l'anthropologie. Ils sont : anatomiques, physiologiques, psychologiques et pathologiques. Naturellement, M. D. attache une plus grande importance aux signes anatomiques qu'à tous autres. Seuls, en effet, ils peuvent établir une descendance commune et permettre de classer les groupements humains suivant les races. Sur chacun des signes, M. D. nous donne des renseignements autorisés et clairs : taille, téguments, cheveux et poils, tête osseuse et tête du vivant, proportions et conformations du corps, etc. (p. 30 sqq.). De plus, des appendices importants contiennent des tableaux détaillés, quelquefois entièrement originaux, des divers caractères morphologiques. Mais si ces caractères permettent de classer les races et de faire peut-être quelques hypothèses sur leurs généalogies, ils ne peuvent en aucune façon servir à constituer une science complète de l'humanité. Même pour constituer une théorie des races humaines, les caractères somatiques sont encore insuffisants. Chaque groupe a plusieurs caractères divers, et tout ce que l'on peut saisir, ce sont des rapports, des ensembles de caractères : telle race brachycéphale est à cheveux longs et à grande taille ; telle autre race brachycéphale est à cheveux frisés et à petite taille. Les races nègres sont les unes brachycéphales, les autres dolichocéphales. D'ailleurs, il n'existe pas, en effet, de groupe géographiquement isolé, ni de race pure de tout croisement ; sur les confins il y a toujours des types de transition.

Au classement des races, M. D. oppose donc celui des peuples (p. 549) suivant les caractères « ethniques ». Il est à regretter, pensons-nous, que notre auteur n'ait pas défini ce qu'il entend par ce mot d' « ethnique ». Les caractères somatiques sont bien pourtant, eux aussi, des caractères ethniques, si l'on prend le mot au sens propre, puisque seuls ils peuvent permettre d'établir scientifiquement la communauté de descendance. C'est donc dans une acception fort spéciale que M. D. se sert du mot « ethnique » pour désigner « ce

qui appartient à chaque peuple », et par peuples, il entend à la fois les sociétés proprement dites et les agrégats de sociétés distinctes qui présentent entre elles certaines similitudes; c'est en ce sens qu'on parle parfois de peuples Mélanésiens. Mais la notion est très imprécise. Existe-t-il réellement des peuples? Les seuls groupements constatables ne sont-ils pas des sociétés, c'est-à-dire des groupes définis par leur répartition dans un habitat déterminé, et la série de leurs phénomènes sociaux? Aussi bien M. D. ne trouve-t-il, comme « caractères ethniques », que les phénomènes linguistiques d'une part, et les phénomènes proprement sociaux de l'autre (p. 147 sqq.).

Or cette division est des plus contestables. La langue d'une société n'est pas autre chose qu'un phénomène social. M. D. ne prouve pas le contraire, puisqu'il en fait la « condition indispensable de toute sociabilité ». La proposition est peut-être juste, mais il faudrait en conclure que le langage est le phénomène social élémentaire, primitif. D'ailleurs, il porte tous les caractères du phénomène social : il est obligatoire pour tous les membres d'une société donnée, il existe, pour ainsi dire, en dehors des individus, il se transmet traditionnellement; il apparaît et disparaît, varie, s'accroît et s'altère avec l'organisation sociale. Il la caractérise à tous les moments. Il n'y a donc aucune raison pour mettre, comme le fait M. D. les caractères linguistiques en dehors des autres caractères sociologiques. Et d'ailleurs, quand il en vient à ses classifications, il est bien loin de les séparer. Au fond, c'est d'après leurs caractères sociaux que M. D. classe les sociétés.

Eliminons la classification générale des sociétés qu'à la suite de Vierkandt M. D. nous propose. Elle est basée sur la notion de civilisation et range les peuples en incultes, semi-civilisés (agriculteurs et nomades) et civilisés. De pareilles classifications et de tels principes n'ont pour eux que la consécration de l'usage. La *civilisation* d'un peuple n'est rien autre chose que l'ensemble de ses phénomènes sociaux : et parler de peuples incultes, « sans civilisation », de peuples « naturels » (*Naturvölker*), c'est parler de choses qui n'existent pas. En effet, et M. D. le sait bien, les peuples qui « dépendent le plus immédiatement de la nature » sont justement ceux qui ont aussi l'organisation sociale la plus massive, la plus traditionnelle, la plus oppressive. D'ailleurs, cette classification n'est nullement dominante dans la pensée de notre auteur. Elle ne fait guère que survivre.

C'est pourquoi, dans le classement auquel est consacrée toute la dernière partie du livre (p. 337 sqq.), M. D. se sert d'une part des caractères somatiques pour distinguer les races, et d'autre part de la répartition géographique et de l'organisation sociale pour classer les peuples ou les sociétés. Et nous le trouvons parfaitement fondé à procéder ainsi. Cette partie de l'ouvrage sera fort précieuse comme manuel d'ethnographie. Elle fournit de sommaires, mais nombreux renseignements ; elle donne l'état des questions. Elle indique de bons commencements de bibliographie. Elle présente même quelquefois des tableaux d'ensemble que l'on retrouverait difficilement ailleurs : par exemple, pour l'ethnographie de l'Asie septentrionale. On n'y rencontre que de petites lacunes. On aurait pu désirer que l'auteur étudiât plus à fond la question des langues et de la civilisation Bantoues, et qu'il discutât celle des relations entre Malais, Papous, Mélanésiens et Polynésiens. D'autre part, comme ce sont les phénomènes sociaux qui permettent de distinguer les divers « groupes ethniques », M. D. tâche de les analyser à part les uns des autres. Il est ainsi amené à nous donner un véritable petit manuel élémentaire de sociologie, fort clair et fort intéressant, un peu sommaire et hâtif, mais bien informé. Il estime, en effet, qu'une méthode comparative est nécessaire pour distinguer, comprendre et classer les diverses institutions, les divers phénomènes collectifs. En somme, c'est d'une méthode sociologique qu'il se réclame.

Dans la classification des caractères qu'il appelle ethniques, l'auteur, qui attribue une place prépondérante au langage, en étudie sommairement les diverses formes : langage par gestes, langage parlé, langage écrit. Puis il parle des « caractères sociologiques », et parmi eux il range d'abord la vie matérielle. Notons ce point : tout ce qui concerne l'alimentation, l'habitation, le vêtement, les moyens d'existence, en d'autres termes tout ce qui concerne l'industrie, car la classification proposée est un peu flottante, ressortit, selon M. D., à la sociologie. Vient ensuite la vie psychique, celle des représentations communes à tout un groupe ethnique ; l'auteur comprend sous ce nom les jeux, les beaux-arts, la religion (dont il distingue les mythes) et à propos de laquelle il soutient, en général, les théories de M. Tylor. M. D. distingue enfin la vie familiale (mariage, famille, éducation, rites funéraires), et la vie sociale (organisation économique, organisation sociale, c'est-à-

dire les clans et classes le droit et la morale), et la vie internationale (guerre et commerce). Ces classifications sont nécessairement flottantes. La plupart sont sujettes à de graves critiques. Mais tout ce travail constitue un très riche répertoire de faits, aussi riche que le comporte le caractère classique de ce livre.

M. M.

L. MANOUVRIER. — **L'indice céphalique et la pseudo-sociologie.** *Revue de l'École d'anthropologie*, 1899, p. 233-259, p. 280-296.

M. Manouvrier défend la sociologie contre les prétendus sociologues que rebute l'étude patiente des multiples conditions sociologiques des phénomènes humains. Ces théoriciens simplistes demandent à la biologie une réponse passe-partout. Pour une certaine sorte de curieux l'*hérédité*, dit M. Manouvrier, a été ce qu'est l'électricité pour les paysans, un mot qui embrasse, dispense de connaître et paraît expliquer les différentes variétés de l'incompréhensible. En fait, l'hérédité dans la vie sociale ne rend compte de rien, car l'on n'hérite jamais que d'aptitudes élémentaires dont le développement dépend de l'éducation et du milieu. A la notion vague d'hérédité, l'anthroposociologie substitue la notion, en apparence plus précise, de la race, définie par des caractères biologiques déterminant des aptitudes morales et intellectuelles spéciales. M. Manouvrier tourne en ridicule avec une spirituelle bonne humeur cette science, qu'il traite de pseudo-science, et ses adeptes. La théorie, nous la connaissons bien ; M. de Gobineau en fut l'initiateur et M. de Lapouge en est le prophète. Les anciens habitants de l'Europe appartiennent à trois races : au sud, race brune dolichocéphale; au centre, race brune brachycéphale; au nord, race blonde dolichocéphale. On oublie la première pour mesurer les mérites comparatifs et l'avenir respectif des deux dernières. La race du Nord n'est autre que celle des Aryens de l'Inde, race noble, c'est le postulat d'où l'on déduit tout; le système est fondé naturellement sur l'idée de l'hérédité et de la « voix du sang » dont M. Manouvrier a déjà fait justice. La critique porte ensuite sur la solution donnée au problème fondamental du caractère des Aryens, dont la noblesse conquérante glorifie la race entière ; les anthroposociologues en font des dolicocéphales, d'autres

ont prétendu qu'ils étaient brachycéphales. — Mais c'est sur la signification donnée à l'indice céphalique que M. Manouvrier insiste le plus. L'indice céphalique est un caractère anatomique, caractère héréditaire, un bon caractère de race, si bon que l'on est porté à s'en servir souvent en ethnologie et à trop en parler. Mais l'on doit poser en principe qu'un caractère anatomique assez fixe pour être un caractère de race doit être dépourvu de signification intellectuelle ou morale. Les variations individuelles, intellectuelles et morales étant très grandes, particulièrement dans les civilisations avancées, les caractères anatomiques correspondants devraient présenter des variations individuelles également grandes et par conséquent ne sauraient être de bons caractères de race. Tout bon caractère de race est commun aux individus les plus inégaux d'une race donnée. Tel est l'indice céphalique. En fait, l'expérience quotidienne prouve qu'il en est ainsi. Même la variation de l'indice céphalique est, entre toutes les variations anatomiques, dépourvue de signification physiologique. Le cerveau peut subir dans sa forme générale des variations bien plus grandes, même anormales, sans que ses fonctions paraissent affectées en quoi que ce soit, et vraiment l'on doit reconnaître que, de la brachycéphalie à la dolichocéphalie, la différence est insignifiante. Les anthroposociologues pourront dire qu'ils ne prennent l'indice céphalique que comme signe, comme moyen de désignation commode. D'accord. Mais d'abord, pourquoi négligent-ils l'ensemble des autres caractères anatomiques dans l'établissement de leurs statistiques. Ensuite, que devient leur idée du déterminisme de la race si le caractère choisi pour son emblème est sans influences sur les variations qui les intéressent? Qu'ils substituent au caractère choisi un autre caractère de race qui varie en fonction de l'intelligence et de la moralité!

Passons sur le principe. Son application n'échappe pas à la critique. Les documents écrits et les documents figurés ne sauraient être invoqués que comme appoint. M. Manouvrier le prouve par l'exemple amusant de l'inexactitude anthropologique des divers portraits de Broca. Par malheur on les fait figurer comme preuves. Les populations européennes actuelles sont le produit de métissages qui remontent trop loin, elles vivent aussi d'une vie trop compliquée, chargée de trop de traditions, soumise à trop d'influences pour fournir des exemples probants des aptitudes spécifiques des brachycé-

phales et des dolichocéphales. L'observation ne porte en somme que sur des métis. Chose plus grave, l'appareil d'érudition biologique étalé pour la montre est de mauvais aloi (p. 293), et l'application de la méthode manque de sincérité. M. de Lapouge a inventé le diminutif *dolichoïde* (p. 289) pour désigner des individus aussi voisins de la brachycéphalie que de la dolichocéphalie. Que valent alors les fameuses statistiques sur lesquelles sont fondées les lois anthroposociologiques ? M. Manouvrier se propose de l'étudier dans un prochain article.

H. H.

G. VACHER DE LAPOUGE. — **L'Aryen. Son rôle social.** Paris, Fontemoing, 1899, p. xx-569 in-8°.

Nous avons vu la critique. Voici le dernier évangile de l'anthroposociologie. C'est l'épopée des Aryens. Elle est écrite avec une verve un peu âpre, parfois caustique, souvent spirituelle, d'un style saccadé et brillant qui en rend la lecture attachante. Nous n'avons pas à nous occuper ici de la première partie du livre, la préhistoire des Aryens. L'auteur y fait preuve d'une érudition incontestable, assez sûre quand il résume les données de l'archéologie préhistorique, trébuchante à plaisir quand il s'aventure dans les régions moins abordables explorées par les Orientalistes. Sa science est peu critique. Quelques rares documents de valeur douteuse jalonnent ensuite la course triomphale des Aryens à travers l'histoire. Aujourd'hui le flot des brachycéphales a presque submergé la France, monte sur l'Allemagne ; les Anglo-Saxons, espoirs du monde, recueillent l'héritage des purs Aryens ; ils subjuguent la terre. Mais un Antéchrist s'élève, la race juive, dolichocéphale et brune qui, menaçant d'assujettir et d'enrégimenter les brachycéphales, s'oppose aux projets des dolichocéphales blonds. — Quant au principe de la doctrine, nous n'avons pas l'intention de refaire la magistrale critique de M. Manouvrier. Ce que nous avons à rechercher c'est ce que M. de Lapouge, quand il nous parle de sociologie et du rôle social des Aryens, nous apprend à nous, sociologues. Voici les lois qu'il formule : loi de répartition des richesses (la richesse croît en raison inverse de l'indice céphalique, c'est-à-dire que les brachycéphales sont moins riches que les dolichocéphales) ; loi des altitudes (les hauteurs appartiennent aux

brachycéphales); loi de répartition des villes; loi des indices urbains (les populations urbaines sont plus dolichocéphales que les populations rurales); loi d'émigration (les dolichocéphales émigrent plus facilement); loi des formariages (les enfants de parents issus de régions différentes sont plus dolichocéphales que la moyenne de ces régions) ; loi de concentration des dolichoïdes; loi de stratification (les classes supérieures sont plus dolichocéphales que les inférieures). M. de Lapouge transforme en problèmes biologiques des problèmes qui pour nous sont sociologiques (richesse, répartition des villes, émigration). Tous les autres phénomènes sociaux qui ne donnent point lieu à des formules anthroposociologiques s'expliquent par les aptitudes de la race dominante, ce qui recule les difficultés. M. de Lapouge supprime la sociologie en l'absorbant. Peut-être a-t-il raison. Que les races aient des aptitudes intellectuelles spéciales, et que ces aptitudes correspondent à certains de leurs caractères physiques, nous n'en savons rien ; sinon que ces propositions devraient faire l'objet d'une étude infiniment minutieuse et compliquée. En tout cas ce n'est pas notre affaire. Nous continuerons à chercher les causes sociales des faits sociaux. Nous enregistrerons avec soin tout ce que l'on nous dira de leurs effets anthropologiques. Mais l'étude des facteurs anthropologiques de l'évolution des sociétés échappe complètement à notre critique.

H. H.

D. FOLKMAR. — **Leçons d'anthropologie philosophique. Ses applications à la morale positive**. Paris, Schleicher, 1900. p. XI-336 in-8°.

L'auteur s'est aperçu que, pour « fournir une philosophie adéquate de la vie humaine », la sociologie était insuffisante ; il y faut « l'anthropologie philosophique ». Elle peut être définie : « cette partie de la philosophie qui traite de la vie humaine, comprenant à la fois les généralisations les plus larges des sciences de la vie humaine et de la philosophie de l'art de vivre » ; ses divisions, représentées par une classification « à trois dimensions », sont l'anthropostatique, l'anthropographie, l'anthropogénie, l'anthropodynamique. Elle nous apprend à distinguer les activités primaires (reproduction, nutrition, protection) des activités secondaires, et à établir une hiérarchie scientifique des fins et moyens éthiques. Le livre paraît plein d'intentions excellentes : mais les idées y sont si vagues qu'on ne saurait dire à quel résultat précis il aboutit.

LORIA (ACHILLE). — **Social anthropology**. American Anthropologist. N. S. I, 1899, p. 283-296.

Critique de l'anthroposociologie et particulièrement de Ammon : *die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen.*

O. AMMON. — **L'ordre social et ses bases naturelles**. Esquisse d'une anthroposociologie. Trad. en fr. par H. Muffang. Paris, Fontemoing, 1900, p. XXVII-512.

Traduction de l'ouvrage que M. Muffang a analysé ici-même. T. I, p. 525-529.

R. BIANCHI. — **La Sociologia ed il problema della razza**. Atti Acad. dafnica in Acireale. VI. — Acireale, Tip. Vincenzo Micale, 1899.

A. BASTIAN. — **Zur heutigen Sachlage der Ethnologie in nationaler und socialer Bedeutung**. Berlin, Reimer, 1899.

L. WILSER. — **Herkunft und Urgeschichte der Arier**. Heidelberg, Hoerning, 1899.

RIPLEY (WILLIAM Z.). — **The races of Europe**. A Sociological study. Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner a. C°, 1900, p. XXXII-624. Nous reviendrons sur cet important ouvrage.

V. — HISTOIRE DES DOCTRINES SOCIOLOGIQUES

Par M. C. BOUGLÉ

L. LÉVY-BRUHL. — **La philosophie d'Auguste Comte**. Paris, Alcan, 1900, p. 417 in-8°.

Dans cette étude sur la philosophie générale de Comte, la sociologie tient naturellement une large place.

Et en effet, si la sociologie est en un sens, aux yeux de Comte, une science comme une autre (p. 266), si elle étudie les lois des phénomènes sociaux comme la physique étudie les lois des phénomènes matériels, elle n'en a pas moins, parmi les sciences, une fonction privilégiée.

D'abord elle est finale, tandis que les autres ne sont que préliminaires. Elle est l'aboutissant de leurs efforts, le confluent de leurs recherches. Supposant la biologie, qui suppose

à son tour la science du milieu où les êtres vivants sont plongés, elle devient, par cela même qu'elle est la science des phénomènes les plus complexes, à la fois le résumé et le couronnement de toutes les sciences qui la précèdent (p. 286). En ce sens elle est la science universelle, la totalisation de l'expérience.

N'englobe-t-elle pas d'ailleurs les autres sciences par cela seul qu'elle découvre la loi de leur progrès ? La constitution et l'évolution de la mathématique, de la physique sont de grands faits sociologiques (p. 137). Ordonner ces faits, c'est constituer la vraie philosophie des sciences.

C'est constituer du même coup la seule théorie de la connaissance qui soit féconde. Ce n'est pas en se repliant indéfiniment sur lui-même, c'est en s'examinant déployé dans l'histoire que le sujet universel mesurera son pouvoir et déterminera le sens de son progrès (p. 399). En donnant comme centre à toute recherche l'idée de l'humanité, en prouvant que toutes nos connaissances doivent se systématiser en fonction de cette seule idée (p. 63), la sociologie, en même temps qu'elle nous présente tout le connu, nous détourne de l'inconnaissable : elle est positive en même temps qu'universelle.

Elle achève par là le triomphe de l'esprit positif, et parfait l'évolution qu'elle constate. N'est-ce pas en effet dans l'étude des faits humains que se réfugiait, chassé progressivement des sciences physiques et naturelles, l'esprit métaphysique ? En occupant cette dernière forteresse, la sociologie soumet à un même empire toutes les terres connues ; elle rend l'équilibre à l'esprit en unifiant enfin ses modes de penser (p. 38, 403).

De là son importance pratique. Comte veut, lui aussi, restaurer l'ordre social ; mais il comprend que cette restauration ne saurait réussir sans une réorganisation spirituelle préalable (p. 530), sans une systématisation des croyances qui mette un terme à l'anarchie des esprits. Or c'est la constitution de la sociologie qui assure cette systématisation. Par cela même qu'elle totalise les sciences et élimine la métaphysique, c'est-à-dire universalise le mode de penser positif, elle nous conduira enfin à cette « parfaite cohérence logique » sans laquelle il n'y a pas d'unité mentale, et par conséquent pas d'unité sociale. Ainsi, point d'arrivée de la connaissance, la sociologie sera le point de départ de l'action (p. 39). Elle

jette un pont entre les deux phases de la pensée de Comte, ou plutôt elle nous révèle le plan unique auquel cette pensée est fidèle (p. 15).

« Ainsi la création de la science sociale est le moment déci-
» sif dans la philosophie de Comte. Tout en part et tout s'y
» ramène. Comme, pour le platonisme, toutes les voies con-
» duisent à la théorie des idées, de même, de toutes les ave-
» nues du positivisme on aperçoit la sociologie. Là se
» joignent, comme en un même centre, la philosophie des
» sciences, la théorie de la connaissance, la philosophie de
» l'histoire, la psychologie, la morale, la politique, la religion.
» Là se réalise, en un mot, l'unité du système, unité qui,
» aux yeux de Comte, est la meilleure preuve de sa vérité »
(p. 397).

Pour constituer cette science si précieuse, quelle méthode faut-il donc employer ?

Dans le débat que nous exposions plus haut, les partisans de la sociologie « générale » auraient pu invoquer l'autorité de Comte. Car il insiste sur la nécessité des vues d'ensemble et des conceptions synthétiques (p. 276, 282). Elles sont indispensables au début de la science, pour orienter la recherche et empêcher l'esprit de se perdre dans la multitude des détails. Précisément parce que les faits qu'elle étudie sont les plus compliqués et réagissent incessamment les uns sur les autres, la sociologie a besoin, plus que toute autre science, d'idées directrices. En sociologie la connaissance des lois secondaires est subordonnée à celle des lois principales, et la marche de telle ou telle série sociale ne peut être comprise que si le développement de la société en général est connu dans sa loi fondamentale (p. 306).

Suffit-il donc, pour concevoir cette loi, de généraliser les résultats de la science immédiatement antérieure, la biologie ? En un sens, le positivisme réintègre en effet les phénomènes sociaux dans la nature, et Comte assimile souvent l'humanité à un organisme, dont il faut étudier tour à tour l'anatomie et la physiologie. Mais cet « immense organisme » est unique en son genre, et ses propriétés sont réellement incomparables. Sa nature composée diffère profondément de la constitution indivisible des êtres vivants (p. 273). Les individus qui le forment sont indépendants physiquement : solidaires mentalement, ils restent toujours séparables (p. 388). D'autre part un lien d'une nature originale, dont on ne

retrouve pas l'analogue dans les corps, caractérise l'humanité : c'est la chaîne infinie qui va des morts aux vivants, c'est l'influence graduelle et continue des générations humaines les unes sur les autres (p. 274).

Bien plutôt qu'une biologie, on pourrait donc dire que la sociologie pour Comte est une psychologie (p. 284). Les anneaux de cette chaîne ne sont-ils pas des idées ? La base de la société humaine n'est-elle pas avant tout intellectuelle (p. 297) ? C'est sur des opinions que repose « tout le mécanisme social » ; ce sont des changements d'opinions qui déterminent ses transformations : et, pour faire succéder enfin une période organique à une période critique, ce sont les opinions qu'il faut d'abord unifier. Le ressort de toute la dialectique humaine est donc dans l'âme.

Est-ce à dire qu'il nous suffise de nous pencher sur notre âme pour voir se dérouler dans toutes ses phases l'évolution de l'humanité ? et qu'ainsi la psychologie, entendue au sens ordinaire du mot, tienne la clef de la sociologie ? Comte prétendrait plutôt, tout au contraire, qu'il faut connaître la société d'abord pour bien connaître l'âme : il ne faut pas expliquer l'humanité par l'homme, mais l'homme par l'humanité (p. 384).

Pour la connaissance des facultés proprement humaines, pour l'analyse des phénomènes intellectuels et moraux, la phrénologie de Gall est aussi insuffisante que la psychologie de Cousin. La sociologie est « seule compétente envers ces nobles fonctions » (p. 235). C'est dans la société seulement qu'elles prennent leur développement ; la mentalité et la sociabilité d'un sujet individuel dépendent des phases que le « sujet universel » a traversées. L'individu ne saurait donc s'expliquer par lui-même. En ce sens, s'il est vrai que les lois sociales ont leur fondement dans les lois psychologiques, la réciproque n'est pas moins vraie : les lois psychologiques, du moins les lois mentales et morales, sont, en même temps, des lois sociologiques, puisqu'elles ne se révèlent que par l'histoire intellectuelle de l'espèce humaine (p. 243).

Rien ne saurait donc suppléer à la « méthode historique ». Ni les analogies biologiques ni les déductions psychologiques ne sauraient nous dévoiler la marche de l'humanité. Et quand on a une fois découvert l'orientation générale et la loi de cette marche, alors les faits particuliers s'ordonnent, prennent leur sens, se classent suivant leur valeur. C'est alors seule-

ment que l'on peut user de la « méthode comparative » qui, employée seule, risquerait de nous égarer, de nous voiler la filiation des formes sociales, et de faire prendre de simples facteurs secondaires pour des causes principales (p. 280). C'est à la méthode historique qu'il appartient de planter les jalons de toute la recherche sociologique.

Par la prédilection de Comte pour cette méthode s'explique la prépondérance que prend dans sa sociologie la dynamique (p. 301), l'insuffisance de ses considérations sur la statique (p. 287) et ce fait enfin que sa sociologie reste, avant tout, une philosophie de l'histoire (p. 299).

Sans se livrer à une étude proprement critique, M. Lévy-Bruhl ne cache pas les lacunes de cette sociologie, et que si, aux yeux de Comte, « le plus fort était fait », les sociologues pensent maintenant que presque tout reste à faire. Mais il conclut, en rapprochant Comte de Descartes : « Il en est de Comte sociologue comme de Descartes physicien. Leurs hypothèses ont subi le sort commun aux travaux scientifiques, dont Comte a si bien exposé lui-même le progrès nécessaire. L'autre partie de leur œuvre, de caractère plus général, possède une vertu plus durable. En ce sens la philosophie spéculative de Comte, — abstraction faite de ses constructions politiques et religieuses, qui sont d'un autre ordre, — agit encore et se développe chez ceux mêmes qui la combattent. »

C. B.

F. ALENGRY. — **Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte**. Paris, Alcan, 1900, p. XVII-512 in-8°.

Pour comprendre pleinement la pensée d'A. Comte, il faut la voir se dérouler dans sa vie et suivre les différentes phases de son évolution. M. A. analysera donc, en s'aidant de la correspondance, les différents ouvrages de Comte dans leur ordre chronologique. Il le suivra pas à pas de la période des *opuscules* (1818-1826) à celle du *cours* (1830-1842), de celle du *cours* à celle de la *synthèse subjective* (1856).

Dès les *opuscules*, on peut dire que le programme de Comte est arrêté dans les moindres détails (p. 85). Pour réorganiser la société, un art tout empirique ne suffit plus. L'art politique doit fonder enfin l'ordre social sur la science. Une réorganisation théorique des idées, destinée à reconstituer l'unité des

esprits, est la condition préalable de toute réorganisation pratique.

C'est à cette réorganisation théorique que Comte, dans la seconde période de sa vie, consacre toutes ses forces. Il fait le tour des sciences, détermine la loi de leur progrès, l'ordre logique et chronologique de leur série ; achève enfin ce progrès et couronne cette série par la constitution de la science finale, la sociologie, qui consiste essentiellement en une histoire du progrès de l'esprit humain, véritable philosophie de l'histoire émanée de la philosophie des sciences (p. 83, 167), seule capable de fonder une politique qui soit organique sans être rétrograde, progressive sans être révolutionnaire (p. 152).

Dans la troisième période, Comte prétend donc tirer les conséquences pratiques des vérités qu'il a établies. Il peut songer à « réorganiser les sentiments », maintenant qu'il a trouvé de quoi mettre un terme à « l'anarchie des esprits ». Il se croit capable de fonder non seulement une morale, mais un culte nouveau. Sa sociologie devient une histoire des religions, en attendant qu'elle devienne une religion elle-même (p. 293).

Cette dernière période est-elle bien la suite logique des deux précédentes ? Comte est-il resté conséquent avec lui-même et n'a-t-il fait que réaliser son plan premier ? Il l'affirme à maintes reprises, mais M. A. ne le croit pas (p. 328-341). Suivant M. A., il faut soigneusement distinguer la philosophie positive, couronnée par la construction de la sociologie, du positivisme « complet », couronné par la restauration du fétichisme (p. 363, 309). Sans doute celui-ci garde nombre des conceptions élaborées par celle-là (p. 317-327), mais en même temps il use et abuse d'une méthode toute nouvelle, capable de justifier tous les caprices de la sensibilité et dont rien, dans les principes premiers du positivisme, ne pouvait faire prévoir l'intervention. Due à une aventure sentimentale de Comte, l'intrusion de cette méthode est un accident qui bouleverse tout le système. En dépit de ses affirmations, l'évolution de Comte reste « contingente » (p. 361), les deux courants de sa pensée « hétérogènes » (p. 327), et M. A. va jusqu'à laisser entendre que le fondateur du positivisme donne, par son propre exemple, un démenti à la loi qu'il avait établie. Il suit la loi des trois états, « mais à rebours : de la science il passe à la philosophie, de la philosophie à la religion de l'humanité, et de celle-ci au fétichisme » (p. 341).

Quoi qu'il en soit, et si l'on ne considère que son œuvre proprement « positive », on ne peut nier la part considérable que Comte a prise à la constitution de la sociologie moderne. Certes, il a eu des précurseurs, et nombreux. M. A., estimant que lorsqu'il s'agit de mesurer l'originalité de Comte, on rétrécit à tort la question en ne parlant que de Saint-Simon, analyse les différentes notions qu'ont pu apporter à Comte ses précurseurs « indirects » (Hume, Kant et Gall, Bossuet, Vico, de Maistre, les économistes) et ses précurseurs directs (Montesquieu — M. A. insiste sur l'influence que l'*Esprit des lois* a dû exercer sur Comte, — Condorcet, Saint-Simon). Mais tous ces éléments venus de divers côtés — l'idée d'une philosophie positive, celle du déterminisme historique, celle des lois sociales, celle du progrès — Comte a su les grouper, les consolider l'un par l'autre, les organiser enfin en un système imposant (p. 476).

Que ce système ne soit encore qu'une ébauche, qu'il constitue une « philosophie de la sociologie » plutôt qu'une science sociale, que la méthode même avec laquelle il a été bâti ait besoin d'être complétée ou ratifiée, M. A. prend soin de nous le rappeler. C'est ainsi qu'il reproche à Comte son explication trop « psychologique » du progrès (p. 492), le caractère plutôt « chronologique » qu'« explicatif » de ses lois dynamiques (p. 488), la nature « unilinéaire » qu'il prête à tort au développement social (p. 489). C'est en employant la « méthode comparative », subordonnée par Comte à la « méthode historique », c'est en faisant de la sociologie, à force de rapprochements patients, une véritable « histoire comparée », que l'on rectifiera ces vues. Les vastes synthèses de Comte ont été très utiles pour donner l'impulsion aux sociologues ; mais l'heure est venue aujourd'hui des analyses précises, fondements solides pour les synthèses ultérieures (p. 494).

C. B.

E. DURKHEIM. — **La sociologie en France.** *Revue Bleue* des 19 et 26 mai 1900, p. 609-613 et 647-652.

C'est à Saint-Simon que revient l'honneur d'avoir constitué la notion de la science sociale. En fondant la « physiologie sociale », il veut que les questions de politique en viennent enfin à être « traitées par la même méthode et de la même manière qu'on traite aujourd'hui celles relatives aux autres

phénomènes ». Il affirme expressément les deux caractères essentiels de la sociologie : sa positivité et sa spécificité. Il rattache le règne social aux autres règnes, mais en lui conservant sa physionomie propre. Aug. Comte réalise la plupart des rêves de Saint-Simon. A l'entreprise dont celui-ci démontrait la nécessité et la possibilité, celui-là donne un commencement d'exécution. Et sans doute, sa loi des trois états n'est plus présentement défendable. Il pose à tort, *a priori*, l'unité de l'évolution humaine. Il n'en a pas moins, « en marchant », inauguré le mouvement sociologique. La lecture des trois derniers volumes de son *Cours*, imprégnés du vif sentiment de ce qu'est la réalité sociale, reste la meilleure des initiations à l'étude de la sociologie. « Quoi que Comte doive à son maître (Saint-Simon), il reste, pour nous, le maître par excellence » (p. 613).

Après lui, on constate une sorte d'engourdissement mental. Si l'on en excepte Cournot, dont les réflexions méthodologiques restent sans influence immédiate, peu de penseurs recherchent les moyens de découvrir les lois de l'organisation sociale. C'est 1870 qui réveille la curiosité sociologique en France.

L'essor de la sociologie s'était poursuivi en Angleterre. Spencer avait démontré ce que Comte affirmait, le caractère « naturel » des êtres sociaux, et assimilé méthodiquement les sociétés aux organismes, — rapprochement contestable sans doute, mais qui avait l'avantage de bien faire sentir tout ce qu'il y a de spontané dans la vie sociale. M. Espinas complète et rectifie ces vues. Si les sociétés sont des organismes, ce sont des « organismes d'idées ». Il apparaît donc que la réalité de la vie sociale est d'ordre psychique et l'objet essentiel de la sociologie se précise : il est de rechercher comment se forment et se combinent les représentations collectives.

Mais pour que ces recherches fussent fructueuses, il ne fallait pas demeurer dans les généralités vagues. Il fallait s'enfermer dans tel ou tel ordre de faits nettement délimités, s'attacher à tel problème restreint. C'est cette méthode que s'est efforcé de faire prévaloir M. Durkheim. Il a inauguré dans la sociologie française ce que Comte eût appelé l'ère de la spécialité.

Et certes il existait des disciplines spéciales qui avaient entrepris de connaître de différents ordres de phénomènes sociaux : l'histoire comparée du droit, des religions, la démo-

graphie, l'économie politique. Mais précisément parce que ces recherches se trouvaient soustraites à l'influence sociologique, elles manquaient en grande partie leur objet. Elles ne replaçaient pas, dans le milieu commun qui les produit, les différents phénomènes qu'elles étudiaient ; elles perdaient ainsi le moyen de découvrir les lois qui les régissent. Il était donc urgent de « faire descendre l'idée sociologique dans ces techniques spéciales » (p. 648), de faire pénétrer dans ces recherches nettement délimitées le sentiment de l'unité et de la spécificité des faits sociaux, de revivifier enfin les études historiques par un « naturalisme sociologique » qui nous apprît à traiter des faits sociaux comme des choses, sans nous faire oublier leurs caractères originaux.

La situation spéciale de la France, l'affaiblissement du traditionalisme et la prédominance du rationalisme qui la distinguent, permet d'espérer qu'elle conservera la direction de cette entreprise audacieuse : « soumettre aux lois de la raison cette sphère des faits sociaux où les événements, par leur complexité, semblent se dérober aux formules de la science » (p. 651). Le moment est décisif. « Parce qu'on attend beaucoup de notre science, si elle manque à ses promesses, elle perdra son crédit. » Il faut qu'elle se hâte de produire, pour nous faire l'économie d'une réaction scientifique après laquelle tout serait à recommencer.

C. B.

A. GROPPALI. — **La sociologie américaine contemporaine.** *Annales de l'Inst. intern. de sociol.*, 1900, p. 259-277.

DEUXIÈME SECTION

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

Par MM. H. Hubert et M. Mauss.

I. — Conceptions générales

E. D. STARBUCK. — **The Psychology of Religion. An** empirical study of the Growth of religious Consciousness (*Etude empirique sur le développement de la conscience religieuse*). Londres, Scott, 1900, p. xx-423 in-8°.

L'auteur appartient à cette école qui comprend MM. Leuba, Coe, etc., et qui, depuis plusieurs années, étudie, d'un point de vue strictement psychologique, les phénomènes de la conscience individuelle qui ressortissent au domaine de la religion. Encore que M. Starbuck considère la « psychologie de la religion » comme une « branche spéciale » de la psychologie, il ne laisse pas de la distinguer de la psychologie en général ; mais cette distinction est sans importance (p. 4, 5), et n'est peut-être là que pour des raisons d'ordre théologique. Au fond, pour l'auteur, les phénomènes religieux psychiques sont de la même nature que les autres phénomènes psychiques, et sont sujets au même genre d'investigation. L'auteur emploie les procédés habituels de la psychologie américaine : enquêtes, statistiques comparatives d'autobiographies raisonnées. Il a distribué des questionnaires à près de quatorze cents personnes; il a analysé les réponses nombreuses qui lui sont parvenues ; il les a comparées ; et il a généralisé les résultats ainsi obtenus.

L'auteur a étudié spécialement la formation et la croissance de la conscience religieuse. Pour cela, il distingue deux ordres de cas, ceux où il y a « conversion » et ceux où il n'y en a pas. Par « conversion » M. Starbuck n'entend pas le passage d'une religion à une autre, mais ce moment de crise où le chrétien se sent tout d'un coup pourvu d'une conscience religieuse claire. M. Starbuck ne nous avertit qu'assez tard (p. 355) que ces faits de conversion sont pour la plupart présentés par des protestants méthodistes. Mais on peut s'en dou-

ter si l'on connaît un peu le méthodisme. M. S. arrive néanmoins sur ce point précis à un certain nombre de résultats intéressants. Il démontre que la conversion ne coïncide pas avec la puberté mais la suit (p. 40 sqq) : qu'elle est due aux transformations subies à cette époque par l'organisme, la vie intérieure et la vie sociale de l'individu religieux; qu'elle consiste essentiellement dans la constitution d'un nouveau moi, d'une personnalité organisée autrement qu'elle ne l'était d'abord (p. 127 sqq., ch. XVI). Les cas où il n'y a pas « conversion » sont, d'après notre auteur, analogues, sur certains points, et, sur certains points, différents des précédents. Dans certaines conditions, il se peut qu'il y ait une crise (*storm and stress*), à peu près comparable à la conversion elle-même. L'individu doute, lutte, hésite ; puis tout s'apaise et ses croyances s'organisent. La formation de la conscience religieuse est alors relativement analogue à celle qui a lieu lors de la conversion (ch. XVII), sauf en ceci qu'elle se rapproche plus de l'époque de la puberté. Dans d'autres conditions, la croissance de la personnalité religieuse est régulière, ne comporte aucune crise, et, commençant à l'enfance, est achevée avant l'entrée dans l'âge adulte. Mais si ces cas ne présentent ni une véritable altération, ni des fluctuations, ils n'en constituent pas moins, eux aussi, la naissance d'un « moi » nouveau, plus large (ch. XX). Celui-ci s'organise plus ou moins lentement, autour de croyances centrales, et dans un sens très net d'extériorisation, de détachement du moi par rapport aux mobiles égoïstes.

Nous passons sur certains chapitres qui nous paraissent d'un caractère plus théologique et pratique que scientifique (XXIX, *Sanctification ;* XXXI, *Conséquences pédagogiques*). Mais nous devons surtout remarquer qu'en réalité M. Starbuck a été infiniment trop ambitieux. Il n'a nullement donné une « psychologie de la religion », il n'a même pas donné une théorie réellement satisfaisante de la formation de la conscience religieuse individuelle. Il n'a, au fond, étudié qu'une chose : le fonctionnement du protestantisme en Amérique, plus spécialement celui du méthodisme et des sectes piétistes. Certes, les documents, les généralisations partielles qu'ils servent à fonder, sont précieux, ils restent. Mais leur portée est infiniment restreinte. A la rigueur même, on pourrait dire que M. Starbuck n'a pas fait du tout œuvre de psychologue. Il n'a fait que démontrer la façon dont fonctionne

un phénomène social. Il montre comment vit et s'ancre dans des consciences de protestants l'ensemble des croyances qui, collectivement établies, se trouvent à un moment, être celles de l'individu. En effet, la nature sociologique de presque toutes les conclusions de l'auteur apparaît évidente (p. 399 sqq.) : la formation de la conscience religieuse consiste essentiellement dans la formation d'un « nouveau moi plus large ». Mais qu'est-ce que ce nouveau moi ? Si c'est dans la conscience individuelle que les phénomènes se passent, ils n'en sont pas moins des faits d'origine et de nature, non pas individuelles, mais sociales. L'organisme et la conscience ne donnent en réalité à ces phénomènes que le ton sentimental : les notions et croyances, les directions générales sont données par le milieu social. En réalité c'est le monde social qui devient partie intégrante de la conscience, qui entre dans la personnalité. Même les tableaux, si sujets à critique, que donne M. Starbuck montrent que les divers motifs qui ont mené les individus à se convertir, que les diverses croyances autour desquelles s'organise leur vie religieuse, sont presque tous, de nature purement sociale (p. 52 sqq., p. 128, 273). Car les mobiles et les représentations que M. Starbuck qualifie de subjectifs, sont des mobiles exclusivement sociaux par l'origine : la sensation du péché, la crainte de l'enfer, sont, tout comme la pression intime du milieu familial, des représentations qui expriment au dedans de l'individu la présence du milieu social.

M. M.

E.-S. HARTLAND. — **Folklore**, What is it and what is the good of it. Popular studies in Mythology, Romance and Folklore. London, Nutt., 1899, p. 43 in-16.

M. Hartland définit le Folklore comme étant la « science de la tradition» (p. 3). Et celle-ci est «le côté mental et spirituel de l'humanité» (p. 2), définition bien large et assez vague comme on voit. Il peut y avoir science en cette matière parce que la tradition a des lois. L'esprit humain, dans les mêmes conditions, produit partout les mêmes notions. La concordance des croyances que l'on constate entre les traditions des sauvages et les superstitions ou survivances des civilisés, M. S. Hartland l'établit à l'aide de divers exemples : rites d'expulsion médicale, parenté et vengeance du sang, sorcellerie. Il montre ensuite l'utilité de cette nouvelle science : au point de vue de la colonisation, elle peut mener à une meilleure administration des indigènes; au point de vue religieux, elle permet de

mieux diriger les efforts des missionnaires, et, établissant l'unité de l'esprit humain, des principes dont il est parti, elle permet d'appréhender la vérité unique apportée à tous les peuples.

Ce petit opuscule de vulgarisation est vraiment représentatif de la hâte méthodologique, et des arrière-pensées théologiques des savants de « l'anthropologie religieuse » anglaise. Fort clair et intéressant, il attirera peut-être le public à nos études.

L. SCHERMAN et F.-S. KRAUSS. — **Allgemeine Methodik der Volkskunde**. Erlangen, Junge, 1899, p. 134 in-8°.

Nous avons rendu compte, l'an dernier, de la seconde partie du travail, faite par M. Krauss, et qui avait paru dans le *Krit. Jahresber. über die Fortschritte der Roman. Philolog.* (IV, 3). Cette édition séparée ne contient, en plus, que la partie écrite par M. Scherman, et qui concerne les travaux de « Volkskunde » parus en 1890. Celui-ci s'attache tout particulièrement aux grands travaux de méthodologie édités vers cette époque, où les savants du « Folklore » et de la « Volkskunde » cherchaient à définir et leur science et leur méthode. M. Scherman représente les théories allemandes de Weinhold et de Krauss, que nous avons critiquées ici, sur la nature de la « Volkskunde ». Il admet les principes d'une méthode comparative s'étendant à tous les phénomènes populaires des sociétés primitives ou civilisées. Mais il réclame, avec grande raison, que l'on n'abandonne jamais les données historiques.

II. — Phénomènes religieux élémentaires

A. — *Religions primitives.*

Graf JOACHIM PFEIL. — **Studien und Beobachtungen aus der Südsee** (*Etudes et observations sur les peuples de la mer du Sud*). Braunschweig, Vieweg, 1899, p. x-322, royal in-8°.

Ce livre ne contient pas de faits vraiment nouveaux. L'auteur lui-même en a publié un certain nombre dans divers périodiques et dans des rapports officiels. Il résume ici ses informations ethnographiques et coloniales sur les possessions allemandes du Pacifique; informations précieuses, d'ailleurs, parce qu'elles sont autorisées, et parce qu'en général nous savons peu de choses de ces populations mélanésiennes. Mais elles ne concernent guère que les tribus immédiatement voisines de la résidence de l'auteur (presqu'île de la Gazelle, île

de Karawarra). Et de plus, surtout en ce qui touche les religions, elles sont encore incomplètes.

Ainsi l'auteur a remarqué la division des sociétés du N. Mecklemburg « en deux castes », nommées Pikalaba et Maramara. Il n'a pas vu que ce sont en réalité des clans totémiques, exogamiques, et à descendance maternelle. Toute violation des règles d'exogamie entraîne la mort. Il est défendu de tuer les totems, sous peine d'amende, de vendetta, de mort. Les noms des deux clans sont ceux d'espèces d'insectes, du genre de la mante. D'ailleurs M. P. sent bien que ses renseignements sont insuffisants. Il ne nous parle pas de cérémonies quelconques se rattachant à cette croyance et à cette organisation sociale (p. 25 sqq.).

En ce qui concerne les sociétés secrètes et les fameuses cérémonies du Duk Duk, M. P. ne nous donne que des renseignements assez pauvres. Le fait le plus important qu'il signale est celui de la complication de ce culte, qui embrasse plusieurs sortes de fêtes (p. 158-167) : fêtes qui semblent avoir pour objet, les unes l'agriculture et la végétation, les autres l'initiation (cf. p. 165 et p. 31 où il est dit qu'il n'y a pas de fête de ce genre chez les Canaques). Quant à l'interprétation que M. Pfeil propose de ce culte, aux hypothèses qu'il fait sur son origine, elles appellent de graves critiques. Il serait tout entier dû à une sorte de supercherie des membres du Duk Duk, qui, grâce à leur mystérieux pouvoir, réussiraient à vivre et à s'enrichir d'amendes. C'est là une de ces hypothèses simplistes dont les ethnographes doivent se garder. D'abord, ces amendes sont les sanctions de tabous très graves, dont certains pèsent même sur les associés. Et si, à l'intérieur des sociétés, le progrès, l'avancement des individus se fait grâce à leurs richesses et à leurs « liturgies », c'est parce que, comme Codrington l'a bien établi, les individus les plus riches et les plus pieux sont aussi les plus puissants en « mana », en pouvoir magico-religieux.

L'auteur donne quelques contes intéressants, de courtes et bonnes indications sur la magie et les rites médicaux. La mythologie, les cultes funéraires et domestiques, ne sont que brièvement esquissés. Mais sur le mariage, la famille, le régime de la propriété et de l'héritage (en ligne maternelle pour les biens immobiliers) ; enfin et surtout sur la monnaie et le commerce, M. Pfeil nous fournit des faits très importants et bien observés.

Un court appendice contient une petite monographie de M. Rocholl sur les Jabims. Il y est décrit une fort remarquable cérémonie d'initiation.

J. MATHEW. — **Eaglehawk and Crow,** a Study of australian Aborigenes. (*L'aiglefaucon et le corbeau, étude sur les aborigènes australiens.*) London, Nutt, 1900, p. XVI-288, in-8°.

Ce travail est le remaniement d'un mémoire déjà ancien que l'auteur a publié sur les aborigènes australiens. Le titre en est emprunté à la division en deux classes exogamiques, celle de l'aiglefaucon et celle du corbeau, que l'on constata de bonne heure chez les indigènes de la rivière Murray. L'ouvrage est consacré à l'histoire anthropologique de toute l'Australie. Pour faire cette histoire, M. Mathew prend comme principal instrument de démonstration la grammaire comparée des divers langages de ce continent. Nous ne le suivrons pas dans ces aventureux essais où il tente de reconstituer les diverses migrations et filiations qui ont formé la race australienne. Dans ce domaine d'hypothèses gratuites, tout est plus ou moins plausible. On peut pourtant admettre deux points parmi les démonstrations de M. Mathew : l'un est l'homogénéité, sinon des races, du moins des langages australiens et tasmaniens ; l'autre est l'existence de certaines traces d'influence indo-malaise (p. 127, 130).

Pour le reste, l'ouvrage comprend, entre autres choses, un essai de lexicographie et de grammaire comparée des dialectes australiens, intéressant, quoique fort peu méthodique (p. 148 sqq. ; voir surtout ce qui concerne la numération et les genres p. 161 sqq.). Il contient enfin une monographie comparative des institutions religieuses et juridiques, économiques, techniques, esthétiques. Sur la plupart des points M. Mathew ne nous apprend rien de bien nouveau, sauf en ce qui concerne les tribus *Kabi* qu'il connaît personnellement. Nous signalerons pourtant un chapitre assez complet sur l'art australien et les peintures sur roc (p. 124 sqq.). Pour les croyances et coutumes religieuses, qui nous intéressent plus spécialement, les renseignements sont plutôt pauvres, en face d'une matière certainement très riche. Ils présentent de véritables lacunes, par exemple en ce qui concerne le totémisme. Ne sont guère soumises à une étude approfondie que la

question des classes exogamiques, celle de l'initiation et, en partie, celle de la magie.

En ce qui concerne l'exogamie (p. 96 sqq.), l'auteur rassemble les faits connus. Il critique, sans de suffisantes raisons, la théorie de Morgan et de Fison suivant laquelle le système des classes serait fait pour éviter l'inceste. Il critique aussi, avec des objections sérieuses cette fois, la théorie du mariage de groupe. Quant à son hypothèse personnelle, elle est vraiment insuffisante : le nombre de femmes étant insuffisant, chaque tribu aurait cherché à en enlever à une autre tribu. Cet état de fait normal et régulier serait devenu un état de droit, et il aurait été interdit de prendre femme dans son clan. On voit combien l'auteur est hors d'état d'expliquer : le caractère religieux des règles d'exogamie, le crime d'inceste, le *jus primae noctis* pour les membres de la classe prohibée (p. 108), le tabou de la belle-mère (dont l'auteur tente une assez curieuse interprétation, p. 123 sqq.).

Sur l'initiation l'auteur donne un assez bon tableau des cérémonies *Kabi*. Mais il explique les diverses aires d'extension que présentent les rites de la circoncision et de la subincision par la distribution et le mélange de diverses races. Il tombe ainsi dans le défaut, qu'il reprochait à Curr, de multiplier les hypothèses invérifiables (p. 137).

Le chapitre concernant la magie ne contient guère qu'un seul fait vraiment nouveau : la croyance *Kabi* suivant laquelle le sorcier emprunterait ses pouvoirs à l'arc-en-ciel. M. Mathew fait un rapprochement heureux entre les croyances magiques des Australiens et la croyance au « Mana » en Mélanésie.

M. M.

H. LING ROTH. — **The Aborigenes of Tasmania.** T. III, 2e éd., Halifax, King and Sons, 1899, p. XIX-228, in-4°.

On sait quelle importance a cet ouvrage. Il constitue une monographie modèle, telle qu'il serait désireux que les sociologues en eussent beaucoup. Tous les textes accessibles concernant les Tasmaniens y sont rassemblés et critiqués soigneusement, comparés, classés. En particulier, l'auteur a soumis à une recension sévère les renseignements fantaisistes de Bonwick, au moment où ils allaient devenir classiques.

Malheureusement tout ce que M. Ling Roth a pu rassembler est bien pauvre. Les Tasmaniens n'existent plus depuis 1830 à l'état de

sociétés ; vers 1850, le dernier a disparu. Ils constituaient les sociétés les plus inférieures de toutes, celles que nous aurions tant d'intérêt à bien connaître. Ils ont été aussi complètement négligés par les anthropologues, qu'ils ont été abominablement éliminés par les colons et par l'administration anglaise. Ils n'avaient pas dépassé l'état de civilisation dit paléolithique, ou de la pierre non taillée ; leurs arts matériels étaient comparables à ceux de l'homme quaternaire : leurs groupes étaient fort petits (de 15 à 60 au maximum). Ils n'avaient que des paravents pour se garantir, ils étaient nomades à l'intérieur de districts très fermés. Mais de leur religion, nous ne savons que fort peu de choses certaines : nous ne connaissons aucune cérémonie. Nous savons la forme de leurs tombeaux, mais nous ignorons presque la nature des croyances concernant la mort. La vendetta était pratiquée, ainsi que l'ordalie expiatoire, et il y avait des territoires de chasse pour chaque tribu. Tout le reste de leur organisation juridique nous est inconnu.

M. M.

E.-S. HARTLAND. — **Totemism and some recent discoveries.** (*Totémisme et découvertes récentes.*) Folklore, 1900, XI, n° 1, p. 52.

Importante discussion des faits mis au jour, d'une part par M. Boas, pour les Indiens Kwakiutl, d'autre part, par MM. Spencer et Gillen pour les Aruntas d'Australie. M. Hartland se demande si ces faits nous obligent à changer nos notions habituelles du totémisme. Il ne le pense pas. Les faits de M. Boas semblaient aller contre la définition du totem comme ancêtre mythique du clan. Or un certain nombre des légendes de clans Kwakiutl sont bien des légendes de descendance. Et pour les autres clans totémiques, on peut supposer que, si le totem a cessé d'être un ancêtre, c'est pour des raisons secondaires. De même, les faits de MM. Spencer et Gillen semblaient aller contre la théorie qui fait de l'exogamie un caractère du clan totémique, les interdictions sexuelles étant réglées, chez les Aruntas, suivant les classes et non suivant les totems. M. S. Hartland pense que cela provient de trois faits : la tendance du groupe local à se confondre avec le groupe totémique, ce qui aboutit à nécessiter le mariage entre gens du même totem ; la disparition de la filiation maternelle ; la substitution de la classe au totem, résultant de cette disparition.

M. M.

F.-B. JEVONS. — **The place of Totemism in the Evolution of Religion**. Folklore, 1899, X. 4, p. 369-383.

M. Jevons discute les critiques que MM. Marillier et Tylor ont adressées aux théories qu'il a soutenues. Il pense qu'il suffit d'établir

que le totémisme est la forme la plus basse de toutes les religions, sans qu'il faille établir que les croyances et pratiques post-totémiques ont une origine totémique, pour que l'on doive en faire l'origine de l'évolution des religions. Il trouve arbitraire de reconnaître, comme M. Tylor, l'importance sociologique (juridique) du totémisme et de n'en pas reconnaître l'importance religieuse. Enfin il croit sa théorie confirmée par la découverte du sacrement totémique chez les Aruntas.

M. Jevons ne nous semble pas prouver tout ce qu'il voudrait. Le totémisme, dans ses formes accusées, ne se retrouve, à notre connaissance, que dans une aire géographique restreinte, et il reste que son universalité n'est pas démontrée. Mais ce qui nous semble bien démontrable, c'est l'universalité, originelle, des « religions de clan » parallèles à l'organisation des sociétés en clan. Le totémisme ne serait que la forme assez évoluée et rare de ces religions, mais les représenterait mieux que toute autre.

M. M.

PIKLER (Julius) und SOMLO (Felix). — **Der Ursprung des Totemismus.** Berlin, K. Hoffmann, 1900, p. 36, in-8°.

MARQUARDT (Carl). — **Die Taettowirung beider Geschlechter in Samoa.** Berlin. Reimer. 1899. in-f°, p. 31, pl. XIX.

Dans ce magnifique ouvrage enrichi de planches remarquables, M. Marquardt nous donne la description des tatouages samoans. Il nous signale le fait mal connu du tatouage des femmes. Il est d'avis que le tatouage n'a aucune signification religieuse. Il se refuse à admettre l'opinion de v. Luschan suivant lequel le tatouage samoan aurait une signification totémistique. Le Samoan, selon de nombreux témoignages, se tatouerait par vanité et par suite de la pression de l'opinion publique.

Mais l'auteur indique que le tatouage se fait cérémoniellement, surtout quand il s'agit d'un fils de chef (v. p. 10, 12, 13). Il est donc certain que l'acte lui-même est religieux. Et, de plus, le tatouage a pu fort bien finir par n'être plus religieux du tout dans l'esprit des Samoans actuels, après l'avoir été tout à fait.

LOVATELLI (Ersilia-Caetani). — **Il culto degli Alberi.** Nuova Antologia, août 1899, p. 582-600.

KOHLBACH (Berthold). — **Der Mythos und Kult der alten Ungarn.** Archiv für Religionswissenschaft, 1899, p. 323-357.

Bon exposé de l'ensemble des représentations, croyances et pratiques rituelles.

MELNIKOV (Nik.). — **Die Buriaten des Irkutskischen Gouvernements**. Intern. Arch. f. Ethnogr., 1899, XII. vi, p. 193-218.

Contient des renseignements sur le schamanisme, a trait surtout au changement de mœurs, de croyance et d'industrie, qui est le résultat de la colonisation russe.

A. FRANCKE. — **Ladâker mythologische Volkssagen**. Globus, 1899, LXXVI, n° 20, p. 313 sqq.

Croit avoir retrouvé dans les contes du Ladàk les restes authentiques des religions thibétaines antérieures au Bouddhisme, en particulier la mythologie d'un dieu de la végétation, qui renaît annuellement.

W.-J. ANSORGE. — **Under the African Sun**, etc. London, Heinemann, 1899, p. xiv-355, in-8°.

Renseignements de voyageur et de chasseur. Peu de choses notables mentionnées à propos des tribus de l'O. de l'Ouganda. Quelques détails sur la morphologie sociale des Kavirondos, des Wagandas, etc., l'organisation juridique, les cultes, d'autres tribus. A signaler le culte rendu au défunt roi Mtesa (p. 110).

A. WIDENMANN. — **Die Kilimandscharo Bevœlkerung**. Gotha, Just. Perthes, 1899. Supplément aux *Petermann's Mitthlg.*

Renseignements ethnographiques complets sur les Dschaggas. L'auteur range, on ne sait pourquoi, la religion (p. 30) parmi l'anthropologie psychique, et le droit parmi l'ethnographie. La religion semble être en voie de décomposition ; fort peu de rites sont particuliers aux Dschaggas.

A.-B. LLOYD. — **In Dwarf Land and Cannibal Country**. London, Fisher Unwirs, 1899, in-8°.

Ne contient que de mauvais renseignements sur les Pygmées du centre africain, et fort peu de chose sur les cannibales Bangwa.

A.-J. WAUTERS. — **L'état indépendant du Congo**. Historique, etc. Bruxelles, Falk fils, 1899, p. 527, in-12.

Bon travail de compilation et de vulgarisation. L'organisation juridique (famille utérine, esclavage, etc.), les cultes, en particulier le Nzambi et le Djakomba (p. 302) sont bien étudiés.

A.-L. BENNETT. — **Ethnographical notes on the Fang**. Journal of the Anthrop. Inst. 1899, II, 1 et 2, p. 6 sqq.

Contient des renseignements fort importants sur cette nation Bantu des rives du Congo. Étudie principalement les phénomènes

religieux. Mais c'est surtout sur les charmes et la magie que ce travail nous apporte des documents vraiment abondants, traduits des expressions indigènes, fort authentiques, mais qui doivent, pourtant, être utilisés avec critique : la série des rites et charmes médicaux est, en particulier, fort remarquable. L'organisation juridique est négligée avec excès.

H. KLOSE. — **Togo unter der deutschen Flagge.** Berlin, D. Reimer, 1899, p. xxii-561, in-8°.

Livre fort important pour tout ce qui concerne les sociétés et les religions des Ewhe et des Yoruba de la Guinée septentrionale. Contient aussi de nombreux faits sociaux intéressants empruntés aux populations Haoussa de l'arrière-pays.

C. N. DE CARDI. — **Ju-ju laws and customs in the Niger Delta.** Journ. Anthropol. Inst. 1899. N. S. II. 1 et 2, p. 51 sqq.

L'auteur, résidant dans ces pays, étudie les interdictions prononcées par les « Ju-ju men » ou féticheurs; les sacrifices humains de ces associations religieuses (voy. surtout, p. 54, une victime déifiée); la malédiction et l'élimination des jumeaux et de leur mère, la clitoridectomie d'initiation, etc.

W.-A. ELMSLIE. — **Among the Wild Ngoni.** Edinburgh and London, Oliphant, 1899, in-8°.

Contient d'intéressants et autorisés renseignements sur les danses de guerre, les hommes-médecine, etc., de ces tribus du centre africain britannique.

BASTIAN (Adolf). — **Mittheilungen von seiner letzten Reise nach Niederlaendisch-Indien.** Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, 1899, p. 420-436.

BASTIAN (Adolf). — **Die Micronesischen Colonien aus ethnologischen Gesichtspunkten.** Berlin, Asher, 1899, p. vii-369, in-8°.

R. PARKINSON. — **Die Berlinhafen Section, Kaiser Wilhelmsland.** Internat. Archiv f. Ethnogr., 1900, xiii, 1 et 2, p. 18-55.

La plupart des renseignements sociologiques, que M. Parkinson nous donne sur les Papus de Berlinhafen, ont trait d'une part aux arts matériels (p. 81 sqq.), et d'autre part aux institutions religieuses. Il faut avant tout noter tout ce qui concerne le culte du « Parak ». Le Parak, c'est la maison des esprits (p. 34, cf. pl. XVII), annuellement entretenue, où se célèbrent les festins des hommes. M. Parkinson

nous donne quelques informations mythologiques sur les esprits divers (p. 45). Les rites funéraires sont particulièrement intéressants, en ce qui concerne les règles d'héritage des os du mort : ceux des hommes sont rassemblés dans la maison commune ou *alol* (p. 43) ; les règles du repas funéraire sont aussi fort intéressantes.

B. HAGEN. — **Unter den Papuas**. Wiesbaden, Kreidel, 1899, in-8°.

Étudie surtout les Papous de la baie de l'Astrolabe.

F. v. LUSCHAN. — **Beitraege zur Ethnographie von Neu-Guinea**. Berlin, A. Schall, 1899, in-8°. (in Krieger's *Neu-Guinea*.)

Surtout anthropologique.

Annual report on British New-Guinea (1897-1898 ; 1898-1899). Brisbane. E. Gregory, 1898 et 1900. p. XLVI-150 et XXIII-116, gr. in-4°.

Ces deux rapports constituent surtout de fort beaux documents administratifs. Ils ne contiennent que quelques faits épars auxquels les sociologues doivent s'intéresser. Au point de vue religieux, il y a des renseignements intéressants sur le totémisme dans la Nouvelle-Guinée du sud-est (Rep. 1898. p. 134-137 ; cf. p. XLI, XLII, les observations du gouverneur Mc Gregor sur l'extension du totémisme).

On trouvera des questionnaires intéressants sur l'organisation de la propriété dans les tribus de la côte sud. Dans chaque volume, il y a d'importantes statistiques criminelles. Remarquons que la sorcellerie a dû être punie par l'administration anglaise, et que celle-ci s'efforce de mettre un terme au système de la vendetta qui fleurit dans ces territoires.

H. BLUM. — **Neu-Guinea und das Bismarck Archipel**. Berlin, Schönfeld, 1900, p. XVII-224, in-8°.

Contient fort peu de renseignements ethnographiques ; quelques généralités sur l'organisation religieuse (p. 33), et sur la monnaie (*diwarra*).

G.-H. COOKE. — **Te Pito te Henua**... (*Ile de Pâques*.) Extr. du *Rep. of the U. S. Nat. Mus.*, 1897. — Washington, Smiths. Inst. 1899, p. 689-723, in-8°.

Récit d'une visite anthropologique et archéologique à l'île de Pâques. L'auteur ne donne que fort peu de renseignements sur des faits qu'il serait urgent d'étudier. Il a encore pu se faire lire des hiéroglyphes, mais le pourra-t-on encore dans quelques années. Nous ne voyons à noter dans cet opuscule qu'une légende d'arrivée

des habitants (p. 705-707), la disparition du tatouage, la persistance des cérémonies du mariage (mari habitant chez les parents de sa femme, p. 717).

Le P. Fernand HARTZER. — **Les îles Blanches des mers du Sud**. Paris, Ch. Amat, 1900, p. 345, in-8°.

Dans le fatras édifiant du récit de la création d'une mission catholique aux îles Gilbert, on trouve disséminées quelques pages d'ethnographie et de folk-lore océanien. Divinités et totems (p. 12), sanctuaires et pierres sacrées (p. 13), tabou (p. 38), tatouage (p. 80), anthropophagie (p. 86), interdictions alimentaires (p. 88), cérémonies funéraires et culte des morts (p. 95), mariage (p. 140), etc.

C. NAPIER BELL. — **Tangweera. Life and adventures among gentle savages**. London, Edwin Arnold, 1899, p. XIII-218, in-8°.

Contient des renseignements sommaires, un peu extérieurs, mais assez autorisés, sur les tribus Mosquitos de l'Amérique Centrale. L'auteur a été pendant longtemps en contact personnel avec ces tribus, dont la civilisation est fort ancienne, et qui, au XVIII[e] siècle, ont même joué un rôle historique important. Il les a observées vers 1854, époque à laquelle leur organisation sociale propre n'avait pas encore commencé à disparaître.

Parmi les phénomènes religieux que présentent ces populations, signalons : des traces de divisions exogamiques et totémiques ; une série d'interdictions rituelles ; les rites « obeah » (p. 30) qui semblent être d'importation nègre ; des rites de la naissance et de la mort assez intéressants, en particulier une fête des morts avec masques (p. 90-95) ; une série de rites médicaux pratiqués par le « sookia ». L'auteur nous donne peu de renseignements sur la mythologie et les traditions.

Sur l'organisation de la famille, la morale sexuelle, le mariage et les fiançailles, la propriété, la vie économique, il y a aussi, dans ce livre, quelques bonnes informations.

FLETCHER (Alice-C.). — **A Pawnee ritual used when changing a man's name.** American Anthropologist, N. S. I, 1899, p. 82.

Un changement de nom est un acte religieux qui suit une manifestation éclatante de valeur personnelle. L'acte est public et il exige l'intervention d'un prêtre. Le texte rituel publié et traduit comprend : 1° un mythe racontant l'institution du changement de nom ; 2° la description du cas présent et la représentation de la part qu'y prennent les puissances surnaturelles.

B. — *Superstitions populaires.*

W.-W. SKEAT. — Malay magic. *Being an introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula* (*Magie malaise*). London, Macmillan, 1900, p. xvi-685, in-8°.

Ce livre est très riche en faits qui sont, pour la plupart, clairement, sûrement exposés. L'auteur a observé par lui-même ; il publie et traduit des textes authentiques; il emploie des documents de première valeur, difficiles à atteindre. Il a souvent appliqué une méthode critique sérieuse.

Par « Magie malaise », M. Skeat entend autre chose que la magie des peuples malais en général. D'abord il n'a étudié que des faits rassemblés dans la presqu'île de Malacca et dans les colonies anglaises du détroit. Même il ne se sert que des documents anglais ou malais ; ainsi il néglige les travaux hollandais, si importants pour tout ce qui touche la Malaisie, ceux de Wilken, par exemple ; il ne connaît pas ceux de Hrolf Vaughan Stevens, bien qu'ils aient exactement le même sujet. D'autre part, l'auteur, s'il donne au mot Malais une acception restreinte, en donne au contraire une fort étendue au mot magie. Sous ce nom il comprend tout ce qui n'est pas islamique dans les rites et les notions des Malais de la presqu'île (cf. p. xii, p. 57), c'est-à-dire, en somme, la « religion populaire ». Celle-ci consiste en un ensemble fort vaste de pratiques et de croyances, qui sont elles-mêmes d'origine, de date, de nature, de fonction fort diverses. Il y en a qui sont vraiment religieuses, d'autres, purement magiques ; les unes viennent du Siam ou de Java, les autres de l'Inde ou de Chine; les unes sont récentes, d'autres anciennes ; toutes sont plus ou moins imprégnées d'Islam, et aussi plus ou moins riches en éléments vraiment indigènes, pour ainsi dire préhistoriques. Ainsi, M. Skeat étudie toute la masse inorganique de phénomènes religieux, qui, pour les sociétés malaises, occupent une si grande place dans la vie collective ; résidus de tous les anciens cultes, de toutes les anciennes mythologies, persistances des plus vieilles notions, de tous points comparables comme étendue et comme richesse aux « religions populaires » de l'Inde.

L'auteur a suivi un plan qui rend assez difficile l'analyse

de son livre. Il a rangé les traditions religieuses ou magiques suivant la nature des choses qui en sont l'objet : la nature en général, l'homme, le monde surnaturel, l'air, la terre, l'eau, le feu, la vie de l'homme. Le désordre est, d'ailleurs, d'autant plus grand que M. Skeat classe les rites concernant les reptiles (crocodiles, p. 282, serpents, p. 303 sqq.) sous la rubrique des rites concernant l'eau. Un bon index remédie un peu à ce défaut.

Nous n'insisterons pas sur la partie mythologique de l'ouvrage, qui n'est pas la plus intéressante, soit que la mythologie populaire en Malaisie soit fort pauvre, soit qu'elle ait été peu étudiée par notre auteur.

Le travail de M. Skeat abonde par contre en renseignements concernant les rites, magiques et religieux. Commençons par les rites religieux, en premier lieu par les rites négatifs, les tabous ou interdictions rituelles. M. Skeat en décèle une grande quantité concernant les objets les plus divers. Retenons en deux espèces déterminées : les tabous royaux, les tabous du langage. En Malaisie continentale, les sultans, chefs, même les administrateurs européens (p. 23 sqq.), sont doués, croit-on, de pouvoirs particuliers. Ils sont entourés comme d'une auréole de sainteté qui les rend inabordables. La tête, les cheveux, l'ombre du chef sont sacrés, les insignes royaux sont sacrés, et il est interdit d'y toucher ; ils contiennent non seulement l'âme royale, mais encore l'âme de l'Etat, le destin de la société. Plus remarquables encore sont les tabous que M. Skeat appelle « linguistiques ». En parlant du roi ou des Dieux, ou en parlant au roi ou aux Dieux, ou aux esprits des bêtes (p. 192), des arbres (p. 206) et d'une foule d'autres êtres (p. 440, 523, 524), le sorcier ou le simple Malais, qui causent ou prononcent un charme, sont tenus, sous peine de faute rituelle grave, d'employer des termes autres que ceux de la langue usuelle. Ce sont des faits que Wilken et M. Pleyte ont déjà signalés en Malaisie et auxquels M. Winternitz a attribué récemment une grande et légitime importance. Les autres tabous, de naissance, de classe, de guerre, de pêche, de maladie, d'enterrement, sont remarquablement équivalents aux faits similaires observés dans d'autres sociétés.

Les rites positifs sont des plus intéressants. Il y a surtout un notable ensemble de rites de la végétation et de l'agriculture (p. 204 sqq.). Ils coïncident en général avec les formes

rituelles que l'on connaît déjà. Mais le système des actes religieux concernant les semailles, la culture, la récolte, la consommation et la conservation du riz, est un des plus typiques qui soient. Tous les thèmes rituels, ordinairement épars, s'y trouvent réunis : chasse et prise de l'âme du riz (p. 225), repas sacrificiels et cérémonies magiques, expulsion des mauvais esprits par un combat simulé (p. 270), propitiations de l'esprit de la terre (et peut-être aussi de celui du riz), cérémonie symbolique de la « mère du riz » et « de la naissance du jeune esprit » (p. 247). Des rites agraires doivent être rapprochés les rites de la chasse et de la pêche. Il en est pour les variétés de céréales comme pour les espèces de bêtes ou de poissons : l'animal ou l'arbre incarnent l'esprit de toute l'espèce, ou bien soutiennent avec lui des relations directes, ainsi qu'avec tous les êtres de l'espèce. Aussi, pour la chasse comme pour la pêche, pour prendre le tigre, le chevreuil ou le ramier, pour capturer un banc de poisson, on emploie, en même temps que des procédés de simple sympathie, des rites de propitiation (p. 309, sacrifice lors de pêche), des rites d'excuses ; on observe des précautions rituelles, on prie, on traite respectueusement l'animal abattu ; ou, au moment de le prendre au piège, on lui parle comme à un prince entrant dans son palais. Les rites des mineurs se rattachent aux mêmes principes et présentent de curieuses analogies avec les rites du même genre en Chine. Y a-t-il là un emprunt ?

Tous ces rites sont, à divers degrés, des rites publics, socialement, régulièrement, obligatoirement accomplis. Les rites domestiques portent encore ce caractère et sont d'une importance presque égale. M. Skeat nous en donne un tableau abondant et complet. Parmi les rites de la naissance, notons des purifications et des pratiques de couvade (p. 344). (M. Skeat ne signale pas l'origine hindoue du fait de raser la tête aux enfants.) Les rites du mariage sont fort nombreux (p. 367). Le mariage par enlèvement est légal, mais entraîne doubles frais. Les rites funéraires (p. 400 sqq.) n'offrent d'autre réelle particularité que l'absence de tout deuil prolongé.

M. Skeat parle encore des danses, des jeux, des rimes enfantines, voire de représentations théâtrales, qui n'ont souvent rien de religieux, ni de magique, ni même de traditionnel. Il y a pourtant à mentionner une curieuse cérémonie de consécration pour les troupes d'acteurs (p. 507).

Restent à étudier les faits de magie proprement dite. Ils

sont répandus dans tout le livre de M. Skeat. En effet, ils se mêlent à tous les cultes populaires et à l'Islâm lui-même. De pures formules, actives par elles-mêmes, servent à faire pousser le riz et à conjurer les tigres. Des formules où il est fait mention de divinités hindoues ou malaises peuvent constituer des charmes de fonctions diverses, par exemple, être répétée par les travailleurs des mines. Même, généralement, toute formule magique, qu'elle agisse directement ou qu'elle évoque la « mère du riz », les jinns, ou Vishnu, s'encadre dans les bénédictions sacramentelles du mahométan : « au nom d'Allah, etc. ». C'est dire que, pour une étude de l'incantation magique, le livre de M. Skeat est des plus précieux. Il contient un répertoire de plus de 250 formules, souvent fort longues. Toutes les formes y peuvent être étudiées, directement, dans une seule société, assez homogène et assez peu étendue.

Tout à fait analogue à la nature magico-religieuse des formules est la situation du *pawang* (p. 56 sqq.), sorte de prêtre-magicien malais. Il est absolument distinct de l'*imâm* et des autres prêtres de la mosquée. Mais s'il est en opposition avec la religion officielle, il est, au contraire, le dépositaire, à la fois, de la religion populaire et de la magie. En lui ces pouvoirs se confondent. Il peut, par lui-même, par ses rites et ses formules, par son influence sur les esprits, sur les vieux dieux malais et hindous; il peut encore par ses formules évocatives des saints locaux, des saints de l'Islâm, des prophètes, d'Allah lui-même. Il préside au mariage, à la chasse, à la récolte. C'est un *pawang* qui est le chef des troupes d'acteurs. Par différents procédés d'origine sémitique et chinoise, peut-être européenne, il a des facultés divinatoires incomparables (p. 565, 561). Il a aussi des pouvoirs médicaux, en même temps qu'il est le maître de la magie noire. Pourtant les fonctions, même là, sont d'ordinaire divisées. C'est tel ou tel *pawang* qui est dépositaire d'une formule, d'un rite particuliers, qui est le maître d'un génie spécial. Si, par un côté, le sorcier et l'ancien prêtre se sont confondus, par un autre côté ils sont restés légèrement distincts.

Parmi les rites magiques spéciaux, énoncés par M. Skeat, nous noterons seulement les rites médicaux et ceux de la sorcellerie. Ces derniers consistent essentiellement en rites simples, directs pour la plupart (p. 567 sqq.). Pour tuer, il

faut essentiellement s'emparer de l'âme de la personne à enchanter. Le plus rudimentaire des moyens consiste à invoquer, à fixer l'âme dans un objet. L'envoûtement, le meurtre d'une image représentative, est déjà un moyen plus compliqué ; l'incantation, les rites accomplis sur les traces de la victime, sur une partie de son corps, sont, au contraire, encore assez élémentaires. Naturellement, ces faits n'ont rien de particulièrement nouveau. Mais comme ils sont fort bien décrits, comme les formules incantatoires en sont très nettes et très exactes, ils sont très utiles à étudier. Les rites médicaux sont à peu près l'inverse des rites de magie noire. Ils consistent surtout dans le rappel de l'âme, dans l'insufflation d'un nouvel esprit, dans l'expulsion d'un mauvais.

Dans tous ces faits, la nature singulière des pratiques magiques, manuelles et orales, apparaît fort évidente. Elles font partie d'un domaine tout à fait différent de celui des autres traditions sociales. C'est sur des forces séparées des autres et par des efforts *sui generis* que le Malais, malade ou sorcier, veut agir. Il y a, selon lui, dans le monde naturel, un monde à part, légèrement fantastique ; ce monde est celui de l'âme, celui de la magie et aussi celui de la religion. M. Skeat a donc grandement raison de commencer et de conclure son livre par un exposé, trop bref, de l'animisme malais, c'est-à-dire de cette notion de l'âme qui est le fondement, logique tout au moins, des rites et des notions magiques, magico-religieuses et religieuses des Malais. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas, après Wilken, essayé d'analyser, même d'après les seuls matériaux rassemblés ici, un ensemble de phénomènes aussi vaste.

Essayons d'indiquer quelques hypothèses auxquelles il aurait pu être conduit. L'âme, les âmes, les génies, les rites magiques, les croyances et les rites religieux, forment un tout, relativement organique et qui a sa physionomie propre. Ce sont des manières de penser, d'être et d'agir naturellement différentes des pratiques et des notions voisines. Ainsi la magie médicale se superpose étroitement à la médecine (p. 567), mais s'en distingue ; il en est de même des rites agraires, par rapport à l'art agricole ; et de même encore les notions, plus ou moins scientifiques, concernant les mers et les vents se mêlent aux mythes qui ont le même objet, et selon lesquels, par exemple, c'est un serpent formidable (Vishnu) qui cause les marées. Dans l'ensemble des représentations collectives, le

monde de la magie et de la religion est, essentiellement, un monde à part.

Mais dans ce monde du magico-religieux lui-même, il y a deux sphères qui occupent des espaces en partie identiques : les notions et les rites religieux d'une part, les idées et les pratiques magiques de l'autre. Certes, entre ces deux ordres de faits, il n'y a pas de solution de continuité. Nous avons vu le Malais passer insensiblement de l'Islâm à l'hindouisme ancien, et de là aux dernières survivances de ses religions autochthones, puis, nous l'avons vu mêler à toutes ces choses les croyances magiques les plus simples. Mais s'il n'y a entre ces divers ordres de faits sociaux que des différences de degrés, ces différences deviennent, à certains moments, de véritables différences de nature. On commence par appeler l'âme, très simplement, comme on appelle une bête domestique ; ou, pour avoir de la pluie, une vieille femme lave un chat (p. 108). Un étage plus haut et, pour attraper des ramiers, on invoque les princesses des pigeons (p. 186). Puis c'est Batara Guru, l'ancien et terrible Çiva, puis ce sont les saints, c'est Mohammed, c'est Allah lui-même qui deviennent les agents de rites qui ne sont en réalité que de simples charmes. Au fond donc, les rites magiques et les rites religieux ne se distinguent que par le degré de sainteté des choses qu'ils mettent en mouvement. Du caractère transcendant d'Allah au caractère simplement extraordinaire de tel génie animal ou végétal, il y a, en même temps, et de la continuité, et de progressives différences.

D'où cela vient-il ? Peut-être le livre de M. Skeat est-il un excellent instrument d'étude pour découvrir les causes de ces faits. Le culte organisé d'Allah, dieu transcendant et universel, a fini par absorber toute la vie religieuse organisée, publique, obligatoire des Malais. Les cultes hindous, les antiques cultes agraires, sont retombés au rang de pratiques populaires. Les agents eux-mêmes se blâment de les accomplir et ne les accomplissent que par pure tradition. De là à l'inorganisation sociale qui caractérise les faits de magie noire ou blanche, les recettes médicales, les formules pour la chance au jeu, il y a une simple gradation. De telle sorte que ces divers phénomènes correspondent bien à divers états des institutions religieuses que présentent les peuples, à demi civilisés, de la presqu'île malaise.

M. M.

RENNEL ROD. — The Customs and Lore of Modern Greece. — London, David Stott, 1900, p. xvi-294, pet. in-8°.

M. R. n'est pas un savant de profession. Il ne prétend pas faire un exposé scientifique, exhaustif du Folk-lore grec. Il ne songe qu'à nous donner un aperçu de quelques faits intéressants, quelquefois inédits. Quelques erreurs peu graves n'enlèvent pas à ce titre de réels mérites.

Les deux premiers chapitres sont consacrés à l'histoire et à l'ethnographie des divers pays de langue grecque ; ils ne font qu'exposer des faits connus et un petit nombre d'hypothèses, discutables d'ailleurs. Les deux derniers ont trait à la littérature populaire, chants et légendes de la Grèce. Ils contiennent un certain nombre de documents importants, mais il y a une grave lacune : l'auteur ne dit rien des contes proprement dits et ne parle que des légendes, la plupart à caractère historique. Et, de plus, il confond souvent avec la littérature populaire ce qui n'est en réalité que littérature pure, à succès plus ou moins populaire.

Restent donc les chapitres réellement consacrés au Folk lore. Or nous nous trouvons ici en présence d'un ensemble de faits très riche, très instructif. Les faits du Folk-lore grec sont aussi importants pour une théorie des « survivances » que les coutumes ou croyances italiennes. On peut, en Grèce, mieux que nulle part, observer la persistance extraordinaire de certaines pratiques rituelles et de certaines notions, autrefois proprement religieuses, qui aujourd'hui encore jouent un rôle fort important dans la vie locale, mais ont été refoulées par le christianisme dans le domaine de la tradition simple. Certains des phénomènes religieux de la Grèce antique subsistent presque intacts dans la vie populaire (p. 204). On pourrait même dire, que la croyance aux *Moirai* (p. 111-113), aux destinées, que le mythe de Charon (mythe de Thanatos ou de la mort), que les notions des Vampires, des Néréides, etc., sont presque aussi claires dans l'esprit des paysans grecs qu'aux premiers jours. Peut-être l'étude des superstitions actuelles concernant les Lamies (p. 186) est-elle plus importante qu'aucune étude archéologique sur le même sujet : d'après les faits que nous cite M. R. elles doivent être rapprochées des sphinx, des démons incubes et succubes, qui causent les oppressions et suffocations du sommeil (l'*alpdruck* des Allemands). — Les rites locaux ont survécu le plus sou-

vent dans les usages villageois, et on peut encore rapprocher de certaines dates des panégyries antiques les dates des diverses fêtes. Les rites domestiques présentent de remarquables analogies (p. 83 sqq.) avec ceux de l'antiquité : celui de l'amphidromie ou présentation de l'enfant autour du foyer, celui du jet de grain sur les mariés, celui du gâteau mangé en commun ; les tabous mortuaires (p. 118), les tabous d'accouchement ; les sacrifices de construction (p. 168 sqq.), etc. Un bon nombre de rites médicaux et sacrificiels des anciens temples est passé presque sans modification dans les observances chrétiennes locales. Les fêtes d'un certain « saint Basile » (d'ailleurs inconnu) sont équivalentes à certaines cérémonies en l'honneur de Thésée (p. 137) ; on attache encore sur les icones du Christ et des saints des pièces d'or et des ex-voto, comme on faisait autrefois sur les statues des dieux (p. 148) ; certains gâteaux offerts dans certaines églises sont les mêmes que ceux offerts autrefois à Vesta (p. 150-157 sqq.).

Les emprunts sont assez rares : l'influence des croyances turques ou des coutumes européennes est peu sensible. Le pays grec, malgré une histoire infiniment mouvementée, garde encore bon nombre de ses habitudes collectives immémoriales.

M. M.

A. VIERKANDT. — **Zur Psychologie des Aberglaubens.** Arch. f. Religionswiss. 1899, II, 3 p. 236-252.

Voit dans la superstition un ensemble de notions voisines de celles de la science et fruit de processus psychiques d' « analogisation ».

G. KROLL. — **Superstitioni degli Antichi.** Atene e Roma, sept., oct. 1899.

L. BAUER. — **Aberglaübisches unter den Arabern.** — Mitteilungen und Nachrichten des deutschen Palaestina-Vereins, 1899, 1.

C.-Fr. LEHMANN. — **Religionsgeschichtliches aus Kaukasien und Armenien.** — Archiv für Religionswissenschaft, 1900, p. 1-17.

Culte des sources (sources de l'Euphrate et du Tigre) ; pratiques sacrificielles ; mythes et légendes chrétiennes attachés aux anciens lieux sacrés. Culte des arbres. Fêtes des Ingouses du Caucase : fête du mois de juillet (moisson?) ; usage d'un étendard sacré ; consé-

cration des aliments ; banquet sacré. Survivance de pratiques chrétiennes dans l'islamisme du Caucase.

C. v. HAHN. — **Religiœse Anschauungen und Totengedæchtnissfeier der Chewsuren.** Globus, 1899, n° 14, p. 208 sqq.

Contient des renseignements utiles sur les notions mythologiques de ces populations caucasiques à peine chrétiennes. Le culte des anges, des diables, des saints, de saint Georges en particulier (dieu du soleil et de la grêle) est encore extrêmement important. Les croyances concernant les morts sont assez remarquables, il y a un culte funéraire complet : notons surtout le rite du « cheval de l'âme » (p. 210) qui est le cheval du défunt, généralement donné après la cérémonie à l'oncle maternel ; interdictions de deuil (p. 211, col. 1).

Miss A. GOODRICH-FREER. — **The powers of evil in the Outer Hebrides.** Folk-Lore, 1899, p. 259-282.

La difficulté d'accès des Hébrides y a conservé d'une manière remarquable les croyances et les rites populaires. L'auteur les passe en revue et les décrit avec une louable précision. Bénédictions (p. 260 sqq.) ; caractères surnaturels de certains animaux, en particulier du coq (p. 262 sqq.) ; euphémismes (p. 265 sqq.) ; le mauvais œil (p. 266 sqq.) ; particularités des jours de la semaine (p. 267) ; précautions à prendre en trayant les vaches (p. 270) ; défense de pêcher à l'époque du frai et sanctions (p. 273) ; charmes prophylactiques (p. 275) ; particularités surnaturelles de la chaîne du foyer (p. 276) ; action à distance (p. 281). A noter, parmi les formules magiques, la généalogie de saint Bride (p. 261).

BARTELS (MAX). — **Islaendischer Brauch und Volksglaube in Bezug auf die Nachkommenschaft.** *Zeitschrift für Ethnologie*, 1900, p. 53-86.

Résultats d'une enquête par questionnaire, joints à ceux du dépouillement bibliographique. Amours des hommes et des êtres surnaturels. Augures relatifs aux naissances d'enfants naturels. Valeur magique de la virginité (p. 55). Charmes amoureux (p. 46). Augures relatifs au mariage (p. 57). Horoscopes (p. 58). Fécondité (p. 60). Grossesse (p. 61). Interdictions prescrites pour la grossesse (p. 64). Influences sympathiques subies par le fœtus (p. 65). Accouchement (p. 66). Soins donnés à l'enfant (p. 69). Spectre des enfants exposés et non baptisés (p. 72). Prophylaxie (74). Visites à l'accouchée et présents (p. 75). Rite des relevailles (p. 76). *Skirnarhàr*, mèche de cheveux coupée au baptême (p. 77). Education de l'enfant.

H. H.

KARUTZ. — **Volksthümliches aus den baskischen Provinzen**. Verhandlungen. der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, 1899, p. 292-295.

Courtes notes sur les usages du pays basque : mariages, naissances, mort et funérailles, maladies, vie de famille, fêtes, chants enfantins.

FLACHS (Adolf). — **Rumaenische Hochzeits- und Totengebræuche.** (*Usages nuptiaux et funéraires en Roumanie.*) Berlin, Minuth, 1899, p. 68, in-18.

Ce petit livre s'adresse plutôt au grand public qu'aux spécialistes; mais les faits sont exposés d'une manière intéressante. Les plus curieux sont ceux qui concernent les usages funéraires. Nous signalerons à ce sujet l'idée (p. 44) d'après laquelle il y a des périodes meilleures que les autres pour la mort (période de Pâques à la Pentecôte); l'usage de procéder à deux ensevelissements successifs séparés l'un de l'autre par 3, 5 ou 7 ans, selon l'usage (p. 62) ; enfin diverses conceptions mythiques sur le grand voyage, sur les obstacles dont est semé le chemin parcouru par les âmes, ponts branlants, carrefours ambigus, etc. (p. 63 et suiv.). — Parmi les usages nuptiaux, nous noterons cette particularité que la parenté religieuse est considérée comme beaucoup plus exclusive du mariage que la parenté naturelle (jusqu'au 7e degré, au lieu du 3e, p. 11). Dans certaines régions, la pratique du rapt est conservée comme formalité des fiançailles. Curieuse institution d'un marché de fiancées (*Maedchenmarkt*, p. 15-17). Un cas intéressant de fraternité artificielle est décrit page 61 ; quand, dans une famille, deux enfants sont morts peu de temps l'un après l'autre, l'un des survivants contracte un lien de fraternité avec un membre d'une autre famille, garçon ou fille, mais né le même mois que lui. La cérémonie a lieu au moment précis de l'ensevelissement. On remarque également l'habitude très générale du paysan roumain d'exprimer toutes ses pensées par des formules traditionnellement stéréotypées. Il y en a pour toutes les circonstances de la vie.

E. D.

H. TITELBACH. — **Das « Heilige » Feuer bei den Balkanslaven**. Intern. Arch. f. Ethnogr., 1900, XIII, 1 et 2, p. 1 sqq.

Étude sur le feu que les Slaves des Balkans allument par friction en vue d'usages religieux ou magiques.

E. MOGK. — **Deutsche Volkskunde**. Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, 1899, p. 62-76.

Aperçu historique et essai de définition de cette Volkskunde :

p. 67, étude des mœurs et usages de l'homme du peuple et spécialement du paysan ; p. 71, l'étude peut être scientifique. Comme exemple, l'auteur écrit deux pages intéressantes sur les feux de la Saint-Jean (p. 68 sqq.) ; il traite plus loin de la morphologie des groupes d'habitations (p. 72 sqq.).

F. TETZNER. — **Die Philipponen in Ostpreussen.** Globus, 1899, nº 12, p. 181 sqq.

Monographie d'une autre population slave de la Prusse orientale; p. 190, M. Tetzner mentionne les usages religieux particuliers, lors des divers sacrements et des diverses fêtes.

F. TETZNER. — **Die Polaben im hannoverschen Wendland.** Globus, 1900, 77, nº 13, p. 201 ; nº 14, p. 220.

Population wende du Hanovre ; la disposition du village est remarquable (p. 202) ; les coutumes religieuses, celles du mariage surtout, se sont entièrement affaiblies depuis un siècle.

F. TETZNER. — **Die Slovinzen und Lebakaschubei** (Les Slovinzes et Lebakaschubs). Berlin, Felber, 1899, p. 272.

Monographie descriptive de quelques populations slaves poméraniennes. La plupart des coutumes particulières sont déjà tombées en désuétude : même la langue disparaît progressivement. Signalons seulement la coutume du mariage en commun de plusieurs couples (p. 71, p. 159), quelques superstitions plus ou moins magiques (p. 87), quelques légendes à sujet surtout géographique (p. 236 sqq.).

R. REICHHARDT. — **Volksanschauungen über Tiere und Pflanzen in Nordthüringen.** Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1900, p. 208-214.

1. *Animaux.* P. 208, le seuil de l'étable est l'objet d'interdictions ; on doit faire entrer le bétail nouvellement acheté par la porte de derrière ; le boucher doit payer dans l'étable une partie du prix de la bête achetée (*Lösegeld*). Charbons du feu de Pâques, employés comme prophylactique. P. 209, cas de sacrifice expiatoire (epizooties). Propriétés sacrées de certains oiseaux. Présages.

2. *Plantes.* P. 211, laisser un fruit sur l'arbre (désacralisation). P. 213, génies du blé. Présages et plantes prophylactiques.

R. WOSSIDLO. — **Mecklemburgische Volksüberlieferungen.** II B. : das Thier im Munde des Volkes. I. Th. Wismar, Hinstorff. 1899, in-8º.

Fait suite au volume sur les énigmes (1897) et présente une

matière extrêmement riche et bien ordonnée pour l'étude des croyances concernant les animaux.

F. STARR. — **Catalogue of a collection of objects illustrating the Folklore of Mexico**. London, publ. Folklore Society, David Nutt, 1899, p. XVI-132, in-8°.

M. Starr, l'américaniste bien connu, décrit une collection déposée au musée de Cambridge. M. Starr a compris dans sa collection tous les objets de provenance populaire dans le Mexique central, tous ceux qui ne sont pas directement et exclusivement des produits de la civilisation européenne acclimatée là-bas. C'est du moins ce que l'auteur semble entendre par ces mots « objets illustrant le Folklore ». Car il n'en a donné nulle part une définition, et il est regrettable qu'il ne l'ait pas fait. Qu'est-ce qui prouve, en effet, que certaines spécialités du pays en matière de poteries, de jouets, de tissus imprimés, sont plutôt des « survivances » populaires, que telles ou telles formes d'industrie, de culture, d'irrigation, également spéciales au pays?

Des objets décrits, un certain nombre se rapportent à des notions et croyances de nature religieuse et magique. Il y a en premier lieu les « nagual », petites figurines d'animaux à têtes humaines, représentant des sorciers, suivant le peuple Mexicain, mais que M. Starr, à la suite de Brinton, rapproche, avec raison (p. 28-31), du « Nagualisme » centre-américain, c'est-à-dire des croyances à l'âme extérieure incarnée dans les animaux. Il y a encore les masques du drame ou Tastoanes, vestiges très nets d'anciens rites aztèques et dont l'auteur a, ailleurs, décrit l'emploi. Il y a enfin les offrandes votives, les symboles de guérison, les médailles, les autels de campagne (p. 128), etc., qui ont supplanté presque tous les objets et usages magiques devenus fort rares. Les coutumes et croyances chrétiennes les plus inférieures, pour la plupart imprégnées de l'influence jésuitique, ont trouvé dans les basses classes de la population mexicaine, chez les paysans, Indiens et métis, un superbe terrain de développement. La magie religieuse, en réalité, fait disparaître la magie simple.

Mentionnons, pour mémoire, les Judas que l'on brûle le vendredi saint, et qui semblent être d'origine espagnole, ainsi que la fête des morts (p. 84).

M. M.

K. KNORTZ. — **Folkloristische Streifzüge**. Leipzig, G. Marke, p. 429, in-8°.

Intéressants renseignements sur ce folklore mélangé qui est celui du peuple Américain ; établit des comparaisons avec les traditions de l'Allemagne du sud.

CARAT CANDRA MITRA. — **Bengali and Behari Folk-lore about Birds.** Journ. As. Soc. of Bengal. Anthr. Sect. N. S. LXVII. III. n° 2, pp. 67-75 ; n° 3, p. 14-30.

Expose les croyances concernant chaque espèce d'oiseaux, répandues au Behâr et au Bengale, surtout dans le peuple des campagnes.

BARTELS (Max). — **Ein Paar merkwürdige Kreaturen.** Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1899, p. 254-255.

La taupe et la chauve-souris. Médecine populaire. Amulettes. Noter le rite décrit pages 252 et 253, on opère sur une taupinière comme sur la poupée de l'envoûtement ; emploi de mots magiques. P. 254, la chauve-souris victime du *Bauopfer*.

MARIE von WENDHEIM. — **Die Stecknadel im Volksaberglauben.** Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1899, p. 330-333.

L'épingle moyen de transmission et d'évacuation ; conducteur des charmes et de la personnalité. Incidemment (p. 331) un exemple de la rupture des charmes par le rire.

A. HEINEMANN. — **Die Henker als Volks- und Viehærzte.** Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 1900, IV, 1.

Contient des renseignements sur les pouvoirs magiques du bourreau.

R. REICHHARDT. — **Volksastronomie und Volksmeteorologie in Nordthüringen.** Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1899, p. 229-235.

Présages. Relation des phénomènes avec les fêtes et sens donné à ces relations. Rituel de la pluie.

III. — La Magie

Eduard SELER — **Zauberei und Zauberer im alten Mexico.** *Veræffentlichungen a. d. Kgl. Museum für Vœlkerkunde.* vi, H. 2/4 (Magie et magiciens dans l'ancien Mexique). Berlin, Spemann, 1899, p. 31-59, in-4°.

M. Seler définit avec raison la magie comme un ensemble de « cérémonies en dehors du cadre des actes du culte proprement dit ». Les ressources dont il se sert sont de premier ordre. C'est à l'aide d'un manuscrit authentique,

en partie inédit, de l'original mexicain du livre du P. Sahagun, qu'il nous décrit les rites magiques mexicains.

D'après le texte Nauatl, sont rangés parmi les adorateurs de la déesse de la terre et de la magie les divers médecins et les sages-femmes. M. Seler ne les comprend pas dans son étude. Nous ne savons jusqu'à quel point il y est autorisé ; les techniques médicales pouvaient très bien avoir une valeur magique, rituelle. Mais il nous faudrait avoir les textes sous les yeux pour prouver notre hypothèse.

Il semble qu'au Mexique la division du travail ait été poussée à l'excès entre les diverses sortes de magie et d'agents de la magie. Il y a non seulement pour chaque genre de magie un genre d'agents, mais à l'intérieur de chaque genre il y a deux ou trois spécialités de tel ou tel rite. Ainsi pour la divination : il y a ceux qui nouent des nœuds, ceux qui jettent des grains de maïs, ceux qui voient dans l'eau (p. 33 sqq.). Nous assistons donc ici à un phénomène curieux et rare, dont presque tous les systèmes magiques présentent des éléments, mais qu'aucun n'a poussé à un pareil degré d'achèvement. Presque partout, en effet, tel ou tel individu est réputé plus ou moins puissant pour tel ou tel rite ; mais, si les textes ne nous trompent pas, nous avons ici une spécialisation complète des rites et des fonctions magiques.

La magie au Mexique comprenait : les divinateurs, les hommes-médecine, les faiseurs de tours (v. p. 38 ceux qui se coupent en morceaux), les enchanteurs et prêtres enchanteurs, les sorciers. Toute cette répartition est des plus intéressantes : elle épuise probablement le domaine des faits magiques. Remarquons quelques données importantes pour le sociologue. Les faiseurs de tours sont dits à maintes reprises « ceux qui vivent à la cour des princes » ; il semble que la physique magique se soit, en effet, développée en Amérique comme en Asie ou en Europe avec les villes et la civilisation. Les enchanteurs, agents de la magie blanche, se confondent avec les prêtres ; même le grand prêtre de Tlaloc (dieu de la pluie) est réellement un magicien (p. 42) ; très probablement on pourrait trouver au Mexique des faits fort importants de magie religieuse. Ainsi il y aurait à étudier le fait, que M. Seler signale, de la « nourriture des dieux », nourriture que consomme le prêtre faiseur de pluie. Peut-être aussi M. Seler ne consacre-t-il pas assez d'attention à la définition de « celui qui fait la pluie avec de l'herbe sacrée à fumer » (p. 45), et qui

« revêt la forme du dieu ». Bien des rites américains et même universels se rattachent à ce thème.

Le travail de M. Seler se termine par une discussion du mot « *naualli* », communément *nagual* (p. 52 sqq.). Contre Brinton, il établit, d'une manière apparemment satisfaisante, que ce mot générique pour la magie, dans les langues centre-américaines, a le sens de « caché », mystérieux, déguisé, etc. Le « *nagual* », c'est la forme absconse que peuvent prendre les choses ; ainsi le double de l'homme qui s'incarne dans un animal extérieur est son « *nagual* ».

M. M.

R. Campbell THOMPSON (B. A.). — **The reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon in the Bristish Museum** ; *the original texts, printed in cuneiform characters, edited with translations, notes, vocabulary, index, and an introduction.* London, Luzac, 1900. 2 vols, p. XVIII-85, planches XCI-147, in-8°.

Nous ne souscrirons point sans réserve au titre du livre de M. Thompson. Les *rapports* publiés par lui n'ont rien de commun avec la magie et les magiciens. Ce sont des préjugés gréco-latins qui nous font rapprocher l'astrologie de la magie. En Grèce et à Rome, elles voisinaient. Les astrologues chaldéens qui ont fait connaître en Occident la tradition orientale y ont apporté en même temps des pratiques qui, religieuses dans leur pays d'origine, ont servi à constituer dans le milieu nouveau où elles étaient transportées, le rituel de la magie, la religion régnante n'ayant pas réussi, au moins pendant longtemps, à les absorber. Nous continuerons cependant pour plus de commodité à mettre sous la rubrique magie ce que nous aurons à dire de l'astrologie.

En Babylonie, l'astrologie a pour point de départ des idées qui appartiennent au domaine de la religion proprement dite et l'une au moins de ses fonctions, comme nous le verrons plus loin, est religieuse.

L'astrologie repose sur deux principes : 1° Le ciel étoilé est une face visible du monde sacré ; 2° Il y a une relation nécessaire entre les phénomènes astronomiques et les faits de la vie terrestre. Or l'histoire de la religion babylonienne nous fait assister à une assimilation lente, que nous n'avons pas à détailler ici, entre les dieux des sociétés humaines et

les astres. Une partie du travail des organisateurs du panthéon définitif de la Babylonie unifiée a consisté à donner aux divinités un corps stellaire proportionné à leur importance ; les grands dieux se sont partagé les planètes ; les étoiles et les constellations ont été peu à peu spécialisées. La nomenclature astronomique, avec ses synonymes et ses incertitudes, a conservé la trace de ce long travail. D'autre part, une partie au moins des choses terrestres avaient leurs représentants, leurs symboles et leurs répondants particuliers dans le ciel. Nous en voyons un nombre notable d'exemples dans le livre de M. Thompson (n°s 17, 30, 101, 107, 167, 225). Il mentionne lui-même dans l'introduction (XXVIII) l'identification des quatre parties de la lune avec les quatre pays, Akkad, Elam, Achavre, Subartu. A vrai dire, à l'époque à laquelle appartiennent les textes qui nous font connaître l'astrologie babylonienne, celle-ci ne nous apparaît plus comme une branche de la divination religieuse, mais comme une science qui raisonne sur ses prémisses révélées comme sur des principes scientifiques.

M. Campbell Thompson a réuni la série des tablettes astrologiques trouvées à Ninive (210 tablettes dont une cinquantaine à peu près avaient déjà été publiées). Ces tablettes sont des lettres, généralement signées, envoyées par différents astrologues en réponse à des questions posées par le roi ou la chancellerie royale. Elles portaient soit sur l'opportunité d'un acte soit sur la signification d'un phénomène (55, 67). Ces lettres sont rarement longues (90, 268). Le plus souvent c'est une simple citation d'un texte qui fait autorité. On donne quelquefois les références; par exemple la décision de 94 est empruntée à la série « Quand un halo entoure la lune et que Jupiter se trouve dans le halo, le roi d'Akkad déploiera sa puissance et subjuguera le pays de ses ennemis » ; 200 réfère à la tablette qui dit « que Nebuchadnezar ravage l'Elam ». Il arrive que l'astrologue ajoute à sa réponse des présages nouveaux (70, 85, 107) et des conseils de son cru (103). Deux fois seulement il prescrit des actes religieux (151, 175). Souvent il ajoute sa part d'observations à la masse des principes reconnus (37, 39, 44, 68). Enfin il enregistre aussi les événements politiques et autres pour enrichir ainsi la série des concordances (90, 124). Tel est à peu près le caractère de ces consultations scientifiques. Notons encore que l'astrologue raisonne sa jurisprudence et que nous

avons des indications rudimentaires de ses raisonnements (107, 200, 112).

Quant au contenu des décisions, M. Thompson nous en donne dans son introduction (p. xxiv sqq.) un aperçu auquel je me contente de renvoyer. C'est l'observation des cornes de la lune, des halos, de la présence simultanée des astres à l'horizon, au-dessus et au-dessous de l'horizon, des irrégularités du cours de la lune, du passage des planètes sur les constellations, des éclipses, de la coïncidence des phénomènes astronomiques avec les phénomènes météorologiques qui leur fournit leurs principes.

La mythologie paraît avoir suggéré les solutions de certains problèmes astrologiques (162); quelquefois de simples calembours suffisent : « Quand Regulus (*Sharru*, le roi) est sombre, le roi (*Sharru*) doit être en colère ». Le théorème astrologique typique érige en loi une coïncidence une fois constatée.

L'astrologie avait un code, le livre du « Jour de Bel » dont les éditions devaient être nombreuses et divergentes. Elle avait ses docteurs officiels, appointés par le roi et dispersés dans les différents temples. Leur travail accroissait sans cesse le trésor des observations scientifiques ; leurs archives fournissaient des variantes et des addenda aux documents de l'office central. Leurs chefs étaient des hommes de haut rang dont, selon Diodore, l'office était héréditaire (Diodore II, 29). Voilà tout ce que l'on sait du corps social créé pour le service de l'astrologie.

L'une des fonctions les plus importantes des astrologues, sur laquelle M. Thompson insiste à juste titre dans son introduction (p. xviii sqq.), c'était la fixation du commencement des mois. Il résulte de cette série de documents que les mois avaient tantôt 29, tantôt 30 jours comme des lunaisons. M. Thompson établit que c'étaient en réalité des lunaisons et sa démonstration paraît impeccable. C'était aux astrologues qu'était dévolu le soin de décider si le mois devait avoir 29 ou 30 jours pour coïncider à peu près avec la lunaison ; le désaccord entre leurs décisions et la réalité est la source d'une série de présages tirés de la variation de l'apparition de la lune entre le 29, le 30 et le 1er du mois et celle de l'opposition entre le 12 et le 16. Ce qu'il faut retenir de ceci c'est que les étapes de la durée ne sont pas conçues comme déterminées une fois pour toutes par une loi mécanique ; elles dépendent de l'arbitraire divin, enregistré et publié par ses interprètes

légaux. Le rythme du temps ne cesse point d'être marqué par la religion. Nous aurons à revenir sur ce point dans un des comptes rendus qui suivent.

H. H.

A. BOUCHÉ-LECLERQ. — **L'astrologie grecque.** Paris, Leroux, 1900, p. xxx-658 in-8°.

Nous insisterons un peu sur la trop courte préface de M. Bouché-Leclerq, qui contient en germe tout ce que son livre nous apporte d'excellent. Prenons acte d'abord des principes de la méthode. « Elle consiste, dit-il, pour la recherche, à remonter vers les origines jusqu'à ce que l'on retrouve l'état d'esprit où ce qui est devenu plus tard inintelligible ou déraisonnable était le produit d'un raisonnement simple, parfaitement intelligible; pour l'exposition, à refaire en sens inverse le chemin parcouru. » M. Bouché-Leclerq ajoute que l'esprit humain opère sur un nombre de principes intelligibles relativement restreint, d'où il suit que des études comme son *Histoire de la Divination* et comme son *Astrologie*, limitées à une seule classe de faits, peuvent avoir, au point de vue théorique, une portée générale, pour peu qu'elles soient analytiques. Nous lisons plus loin : « L'étude de l'astrologie et de son histoire intéresse au premier chef ceux qui cherchent à connaître l'homme en analysant dans ses œuvres collectives la plus spontanée et la plus active de ses facultés, la faculté de croire ». M. Bouché-Leclerq insiste très fortement, et avec beaucoup de raison, sur le fait que l'astrologie est une œuvre collective. Mais observons que cette formule n'épuise point la définition de son caractère social ; par malheur, ici, elle tourne court et s'égare en des termes mystiques ou théologiques. Ce que l'on appelle ici faculté de croire, nous l'appellerons volontiers, dans notre langage, représentation collective. L'astrologie rend compte, par des raisons intelligibles, de l'enchaînement des êtres, des choses et des phénomènes. Les plus absurdes de ses théorèmes, fondés sur des principes admis, indiscutés, enracinés, peuvent avoir servi de raisons intelligibles au même titre qu'en un autre temps l'arbitraire divin. Les dogmes astrologiques et ce que M. Bouché-Leclerq appelle la foi religieuse sont des représentations différentes qui font le même office à des degrés différents de culture. On conçoit que M. Bouché-Leclerq ait éprouvé fréquemment

le besoin de se venger de l'ennui que lui inspiraient ses auteurs. Mais à une lecture rapide de son livre, l'antipathie que lui ont inspirée les astrologues fait apparaître *l'œuvre collective* comme une chaîne indéfinie d'impardonnables erreurs individuelles.

Un chapitre sur les précurseurs, un chapitre sur les Chaldéens (1-73), un chapitre sur l'astrologie dans le monde romain (543-629), suffisent à l'histoire. Tout le reste du livre est consacré à l'exposé analytique des théories et des méthodes. Voici les dogmes (p. 87) : « En vertu de la sympathie ou solidarité universelle, les astres exercent sur la terre — et spécialement sur l'homme, qui a des affinités avec le monde entier — une action en harmonie avec leur nature, en proportion avec leur puissance. — Cette action s'exerce par des courants ou effluves rectilignes et tend à assimiler le patient à l'agent, le point d'arrivée au point de départ. » Remarquons, par parenthèse, à quel point la théorie de l'action astrale ressemble à la théorie du sacré. « Elle dépend de la position des astres soit par rapport à la terre, soit par rapport aux autres astres : de telle sorte qu'elle est nécessairement complexe, modifiée, comme quantité et qualité, par les influences concourantes, et peut même être intervertie. L'action combinée des astres produit à tous moments des opportunités diverses qui peuvent être utilisées au fur et à mesure qu'elles se présentent (καταρχαί). Elle s'exerce au moment de la naissance avec une intensité telle qu'elle fixe irrévocablement la destinée, désormais indépendante ou à peu près indépendante, des opportunités ultérieures (système généthlialogique). » L'astrologie chaldéenne paraît singulièrement enfantine à côté de l'astrologie grecque. Les rapports visibles des astres ne suffisent plus à la précision des astrologues, ils les complètent par des constructions géométriques. A l'observation des planètes et des signes du Zodiaque, on joint l'étude du Zodiaque considéré comme circuit continu dont chaque point peut être doué d'une action spéciale. Chaque chapitre de l'astrologie aboutit à la construction de graphiques et de schèmes, à l'établissement de tables qu'il s'agit de combiner dans la pratique avec plus ou moins de justesse ou de bonheur.

« L'astrologie est une religion orientale qui, transplantée en Grèce, un pays de *physiciens* et de raisonneurs, y a pris les allures d'une science. » Nous avons déjà dit plus haut ce que nous pensions du caractère religieux de l'astrologie chaldéenne. Les Grecs n'arrivèrent jamais à diviniser complète-

ment les astres. L'attribution aux planètes de noms divins est récente et savante. D'ailleurs, l'astrologie elle-même se méfiait des dieux, et, lorsqu'on eut introduit dans un panthéon traditionnel des dieux mal déguisés comme les décans égyptiens, elle travailla à les éliminer ; le mauvais vouloir, infructueux d'ailleurs, de Ptolémée à leur égard est significatif. Jamais, d'autre part, l'astrologie ne se fit une place dans l'organisation religieuse du monde gréco-latin ; elle resta en marge, exposée aux retours de fortune. On n'était point sûr qu'elle ne fût pas immorale. Son introduction en Grèce fut d'ailleurs tardive : ce n'est qu'au III[e] siècle avant notre ère qu'elle y fut connue comme système cohérent, grâce au livre de Bérose. Ce ne fut point sur la mythologie grecque, trop nettement dessinée et déjà exclusive, mais sur la science qu'elle se greffa. Les stoïciens lui firent bon accueil. M. Bouché-Leclerq montre quel crédit lui donna l'autorité d'un savant et d'un philosophe comme Posidonius. La philosophie grecque dépouilla l'astrologie de son caractère religieux en lui fournissant une physique et une cosmologie qui la dispensa de s'occuper des mœurs et des fantaisies des dieux astraux. Le progrès de l'organisation scientifique des doctrines, la complication continue de la géométrie des schèmes aboutissaient au même effet en éliminant l'arbitraire ; le calcul demandait en somme plus d'attention que l'observation à laquelle il se substituait.

L'astrologie ne fut pas très longue à tomber dans la magie. De la constatation des présages à la recherche des moyens de détourner ou d'attirer les événements, il n'y avait qu'un pas. Les Gnostiques le faisaient quand ils affranchissaient l'initié par le baptême de la domination des astres (p. 568). Une branche de l'astrologie, la médecine astrologique, qui reposait sur l'établissement de liens symboliques entre les planètes et les parties du corps (mélothésie planétaire, p. 318 sqq.), favorisa particulièrement la confusion, qui atteignit à l'extrême dans une des branches de cette science, l'iatro-mathématique. Celle-ci fut cultivée surtout en Egypte, où les combinaisons d'influences planétaires avaient été remplacées par des combinaisons de chiffres plus arbitraires encore et laissant plus d'aise, s'il est possible, au charlatanisme (p. 537 sqq.). C'est ce genre de sorcellerie que condamne un édit de Dioclétien rendu après la prise d'Alexandrie en 296 (p. 566). En somme, les auteurs ne distinguent point les Chaldéens des mages. Il est

probable que l'on attribua à la consultation astrologique la puissance magique d'un charme. Sur ce point, M. Bouché-Leclerq ne nous éclaire pas. L'astrologie ne resta point seulement en marge de la société organisée, elle fut considérée comme une science suspecte, antisociale, douée d'une efficacité réelle, agissant sur des forces objectives, mais tenue à l'écart et surveillée dans son action comme un danger possible.

Nous ne saurions passer sous silence deux pages intéressantes (482 sqq.) sur la diffusion de l'idée de la semaine sous l'influence combinée de l'astrologie et du judaïsme. Relevons également, pour faire la part de la critique, une phrase inintelligible qui doit avoir échappé à M. Bouché-Leclerq : « La superstition des jours favorables et défavorables, née de croyances fétichistes et animistes... » Sur le Zodiaque babylonien (p. 57), M. Bouché-Leclerq paraît trop sceptique.

H. H.

C. du Piel.— **Die Magie als Naturwissenschaft.** Iena, Costenoble, 1899, 2 vol. in-8°.

Traite la magie comme contenant des éléments scientifiques, à savoir, des observations importantes sur des phénomènes physiques et psychologiques.

A. Hœfler. — **Medizinischer Daemonismus**. Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 1900, 1 et 2.

Andree (Richard). — **Wie in Lüneburgischen Pferdekolik geheilt ist**. Zeitschrift für Volkskunde, 1899, p. 335-336.

Le pouvoir de guérir la maladie est attribué par des actes sympathiques à des êtres choisis.

Schuette (Otto). — **Zur Heilung der Pferdekolik**. *Ibid.*, 1900, p. 223.

R. F. Kaindl. — **Zauberglaube bei den Huzulen.** Globus, 1899, 76, n° 15, p. 229 sqq.; n° 16, p. 252 sqq.; n° 17, p. 271.

Pour les Huzules (slaves autrichiens), la magie est chose diabolique, et c'est par un contrat avec le malin qu'on acquiert les pouvoirs. — Selon ces populations, il existe des vampires, êtres humains qui, après leur mort, viennent sucer le sang des vivants; ces idées nécessitent des rites spéciaux pour les coupures. Les vampires sont associés aux sorciers et sorcières, et tiennent leur ronde avec eux. Les sor-

cières ont le mauvais œil, se servent d'herbes mauvaises, commandent aux animaux venimeux, etc. Le sort et la santé des familles et des bêtes sont dans leur main. — Les rites magiques sont nombreux. Ils concernent le temps (p. 252) : par eux, des femmes peuvent écarter la grêle. Ils concernent le bétail que l'on rend fécond, ou que l'on libère des sorts. Ils écartent les maladies (voy. une curieuse vente fictive de l'enfant malade, p. 256). L'amour, la chasse, la pêche, le flottage et les coupes de bois, ont aussi leurs rites magiques spéciaux.

J. M. CAMPBELL. — **Notes on the spirit basis of Belief and Custom**. Indian Antiquary, 1900, vol. XXIX, p. 45 sqq.

Reprend la suite de ses beaux travaux sur les croyances animistes dans l'Inde. La série avait été interrompue en 1898. Elle recommence avec l'exposé des faits de magie et de sorcellerie : l'auteur ajoute à chaque fait énoncé la série de faits analogues qu'il a pu rassembler et, par instants, va jusqu'à la théorie. La magie, pour lui, est basée sur la croyance aux esprits comme forces naturelles.

J. TUCHMANN. — **La Fascination**. Mélusine, t. X, 1900. 40-47.

Emploi de substances prophylactiques.

IV. — Croyances et rites relatifs aux morts.

JEREMIAS (Alfred). — **Hoelle und Paradies bei den Babyloniern**. (*L'enfer et le paradis chez les Babyloniens.*) Der Alte Orient, fasc. III. Leipzig, Hinrichs, 1900, p. 30, in-8°.

M. Jeremias a déjà traité cette question dans ses *Babylonisch-Assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode* dont il nous promet une refonte complète. Il nous en donne ici un résumé débarrassé de tout appareil philologique. Ce que nous trouvons dans cette brochure, c'est un état des faits livrés par les documents babyloniens, documents archéologiques, malheureusement trop rares, tombes et bas-reliefs, documents littéraires dont les plus importants sont l'épopée de Gilgamesh et le poème de la descente d'Ishtar aux Enfers. M. Jeremias n'aborde pas l'étude sociologique des faits. A nous de les classer à notre manière.

Le point de départ, c'est l'idée de la persistance de la vie. La mort dans les civilisations inférieures apparaît comme un phénomène surnaturel. Mais elle n'est qu'un changement

l'état, une sorte d'ensorcellement, et la vie continue au delà du tombeau, souffrante et sombre. La vie du mort a donc besoin d'être entretenue comme celle du vivant par des procédés semblables, mais adaptés à son état. Ce sont les offrandes funéraires, les libations d'eau, les présentations de nourriture (cf. p. 11). L'expiation du sang versé s'exerce encore sur le tombeau sous la forme d'égorgements divers. Si la communauté des vivants sert le mort par les soins qu'elle lui rend dans sa tombe, celui-ci reste solidaire avec elle ; la famille est affectée par la mort et participe à la sorte d'ensorcellement qu'elle entraîne, c'est ce que marque le deuil. Les morts ne désertent pas complètement la société terrestre; ils servent de conseillers et de protecteurs à leurs amis et à leurs parents; de là l'usage de l'évocation des morts. Mais, dans la pratique, les rapports des morts et des vivants sont limités autant que possible. En dehors de certaines dates fixes et périodiques, ils cessent complètement.

Par malheur, les documents assyriens sont singulièrement silencieux sur le rituel funéraire. Ce qu'ils nous montrent de plus intéressant, c'est l'élaboration d'une doctrine générale de l'autre monde adaptée aux développements de la civilisation mésopotamienne. M. Jastrow a montré dans sa *Religion of Assyria and Babylonia*, p. 554 sqq. (V. *Année Sociologique*, t. III, p. 304) que le poème de Gilgamesh et la légende d'Adapa étaient des poèmes à leçon morale, dont le but est de montrer que la mort est un phénomène naturel et inévitable auquel on n'échappe que par miracle. C'est l'idée fondamentale et le point de départ de toute théorie générale de l'au delà qui dépasse l'idée vague de la survivance au tombeau et les pratiques correspondantes de la *Seelenpflege* primitive. Des éléments divers entrent dans la composition de cette représentation de la vie des morts. 1° Éléments psychologiques que M. Jeremias étudie dans un appendice; 2° Éléments scientifiques: les morts trouvent leur place dans l'organisation générale du monde, d'abord en dehors du monde habité, adapté à la vie et à la culture, dans le désert; d'autre part, la cosmologie les loge au centre de la montagne terrestre, dans les soussols de l'univers, l'*Aralu;* 3° Éléments religieux : le monde des morts est gouverné par les forces et les êtres surnaturels laissés de côté par l'organisation des cultes officiels, les démons, les esprits du désert, les êtres magiques; puis des êtres proprement religieux leur sont préposés (p. 16), ce sont

les dieux chthoniens, les dieux agraires (p. 19), spécialement ceux qui meurent aux fêtes agraires, comme Tammuz (p. 9); les mythes de l'autre monde correspondent à l'introduction de ces éléments religieux dans la représentation totale; 4° Éléments moraux: le mythe de l'île des Bienheureux (p. 23), et celui du paradis d'Eridou (p. 427) sont des germes très rudimentaires d'une doctrine de la rémunération des justes.

H. H.

BERTHOLLET (ALFRED). — **Die Israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode** (*Les Conceptions israélites de la condition de l'homme après la mort*). Freiburg. i. B., Mohr, 1899, p. 31.

Ce travail n'est qu'un discours. Mais il a l'avantage de présenter d'une façon claire, ramassée, et en choisissant les arguments, l'hypothèse de l'existence du culte des morts en Israël. Il n'est pas inutile de revenir sur ce débat, même à propos d'une brochure aussi courte, et de préciser la position que nous comptons y prendre. Comme il arrive souvent que l'on fasse du culte des morts une des racines sociales des phénomènes religieux, il est bon de s'entendre une bonne fois sur la notion de culte des morts.

M. Berthollet énumère un à un les rites du deuil, usage du voile, offrande de la chevelure, offrande de vêtements et d'étoffes (c'est ainsi que M. Berthollet interprète la coutume de déchirer les habits dans le deuil, en tenant compte de la pratique arabe de suspendre des étoffes aux tombeaux des marabouts), offrandes de nourriture, libations. Et, à chaque rite, il n'a pas de peine à trouver un parallèle dans le culte des Dieux. Reste à savoir si les mêmes actes ont toujours la même signification. Moïse se voile la face devant Jahwe parce que la vue de la divinité lui est interdite. Mais que signifie le voile dans le deuil? La solidarité de la famille et la vertu du contact font que les survivants sont sous le coup du caractère sacré spécial qui a touché le corps et l'âme de leur parent; ils sont séparés momentanément et jusqu'aux purifications indispensables de la communauté des vivants et ils manifestent par des actes le caractère dont ils sont revêtus; l'usage du voile est un de ces actes. Les rites se définissent par le sens de leur action.

Nous continuons: Le culte des morts repose sur l'idée de

a puissance des âmes, puissance utile et surtout nuisible. Remarquons en passant que M. Bertholl et a tort de choisir, comme exemple des âmes puissantes et agissantes, celles des victimes sacrifiées pour la construction des édifices (p. 10), car celles-ci doivent au sacrifice qui les déifie une vertu tout à fait étrangère aux âmes ordinaires. — Le culte des morts, pratiqué dans la famille, devient le culte des ancêtres. La solidarité de la famille persiste entre les morts dans le tombeau et se perpétue entre les morts et les vivants par un échange de bons offices. — Le Jahwisme combat le culte des morts. A l'immortalité dans le tombeau, il substitue l'immortalité dans le *schéol*. A vrai dire, nous nous demandons pourquoi la naissance de l'idée d'un séjour commun des morts suppose nécessairement une persécution préalable du culte des ancêtres.

M. Bertholl et termine en esquissant l'évolution de la théorie de la rémunération individuelle et de la résurrection des corps.

H. H.

G. GRUENEISEN. — **Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels** (*Le culte des ancêtres et la religion primitive d'Israël*). Halle. a. S., Max Niemeyer, 1900, p. xv-287, in-8°.

M. Grueneisen est d'accord avec M. Frey (v. *Année sociologique*, t. III, p. 251) pour nier que les anciens Hébreux aient pratiqué le culte des morts. La question est traitée ici d'une façon plus complète et plus claire que dans le livre de M. Frey, avantage qui balance le mérite de la priorité. Après une introduction sur l'*anthropologie* des Hébreux et la croyance à la survivance, assez misérable, d'une partie de l'âme après la mort, l'auteur examine successivement ces deux questions : Y a-t-il en Israël un culte des morts ? Y trouve-t-on un culte des ancêtres ? Dans les deux cas la réponse est négative. Tel est le plan de l'ouvrage.

M. Grueneisen pense que, pour étudier la signification des rites, il faut tenir compte des circonstances dans lesquelles on les emploie (p. 84). Des actes semblables destinés à produire des effets différents constituent en réalité des rites dissemblables. Il ne faut donc pas arguer de la similitude des rites funéraires avec certains actes religieux pour soutenir que les rites funéraires sont des rites religieux. Les pratiques

du deuil (vêtements déchirés, vêtements de deuil, port du voile, cheveux tondus, etc.) n'ont aucun caractère religieux. Les offrandes faites au tombeau ne sont pas des sacrifices. La part réservée au mort dans les repas funèbres n'est pas une offrande religieuse. Ce n'est pas un culte que l'on rend à l'âme, ce sont des soins. La déposition de la chevelure coupée sur le tombeau n'est pas un substitut du sacrifice humain ; la chevelure contenant une partie de la personnalité de celui qui l'offre, l'acte exprime parfaitement la continuation de la solidarité réelle du mort et du vivant. Les mutilations volontaires, où le sang versé ne coule pas sur le cadavre, n'ont même pas le caractère ambigu de l'offrande de la chevelure et appartiennent à la série des déguisements prescrits par le deuil. L'évocation des morts n'est pas une pratique religieuse, mais magique (p. 148 sqq.). Dira-t-on que l'impureté funéraire et certaines prohibitions de la loi sont une preuve que les pratiques qui concernent les morts sont des survivances d'un culte ancien combattu par le Jahwisme ? M. Grueneisen n'y attache pas cette signification, le deuil n'étant pas plus hérétique que la lèpre, pour ne pas prendre d'autres exemples. L'impureté est une sainteté d'un certain ordre. On ne peut rien en conclure ni pour ni contre l'existence du culte des morts.

Passons au culte des ancêtres. Le deuil n'est pas limité à la famille. Le seul contact d'un cadavre peut obliger à l'observance de certains de ses rites. Les *Elohim* domestiques ne sont pas des ancêtres divinisés, mais des images de Jahwe. Schwally et Wildeboer ont voulu doter Israël d'une fête des mânes familiaux semblable aux Parentalia latines et aux différentes fêtes des morts du monde grec; ils ont choisi pour cet office la fête de *Pourim* (p. 188); M. Grueneisen préfère y voir au contraire une reproduction de la fête babylonienne du Nouvel-An. La Pâque, qui est une fête domestique, n'a rien qui rappelle une fête des mânes (p. 191). Quant aux idoles domestiques comprises sous le nom de *Teraphim*, elles paraissent avoir été surtout des instruments de divination. D'autre part, la famille n'est pas organisée pour le culte des morts. Elle diffère essentiellement de la famille gréco-romaine, particulièrement par la situation de la femme; et, Stade a beau faire, les théories de Fustel de Coulange ne s'y appliquent point. Le lévirat appartient à la législation du mariage et non à celle de l'héritage (p. 223) et il a pour objet, non pas de pro-

curer des adorateurs à un ancêtre, mais d'assurer la situation matérielle des membres vivants de la famille. L'unité sociale n'est point la famille groupée autour du culte d'un ancêtre, mais le clan dont la famille n'est qu'un démembrement. Les clans et les tribus pratiquent-ils le culte de héros éponymes, comme en Grèce ? Pas davantage. Les noms de tribus ou du moins certains d'entre eux sont des noms divins (Gad, Aser, Dan); les noms des éponymes sont dérivés des noms des tribus. Les sépultures des patriarches ne sont pas des tombeaux, mais des lieux sacrés. Les héros et les patriarches israélites sont des saints jahwistes (p. 274). Pour conclure, M. Grueneisen prétend qu'en général la divinisation des morts caractérise plutôt la vieillesse que la jeunesse des religions et qu'elle va « la main dans la main avec les tendances évhéméristes (p. 277) ».

Revenons un instant sur les rites du deuil. M. Grueneisen montre avec raison qu'ils définissent un état religieux qualifié d'impur et il compare le deuil au *cherem* qui pèse sur les prisonniers de guerre (p. 86). J'ai quelque peine à comprendre comment il passe de là à l'explication qu'il substitue à celle de M. Frey (humiliation volontaire) : l'esprit du mort étant considéré comme un être dangereux, le but du vivant, dans le deuil, serait de se défigurer pour échapper à ses atteintes. Les faits cités ne prouvent pas que cette explication soit valable pour les pratiques du deuil chez les Hébreux. Mais nous ne ferons à cette théorie qu'une objection de méthode ; elle ajoute trop d'éléments contingents au simple énoncé du fait ; elle appartiendrait à la rigueur à l'histoire des interprétations des rites ; elle ne peut pas être érigée en loi générale.

Autre observation. A force de bien montrer que l'impureté de la mort et du deuil est un état sacré, M. Grueneisen paraît oublier que c'est un état sacré *opposé* aux états dits purs ou religieux. Le mort sort de la société jahwique. L'autorité de Jahwe ne s'étend pas sur le Scheol, les esprits passent dans le monde des forces anarchiques et chaotiques. Pourquoi la mort, qui ne rompt pas la solidarité de la famille, rompt-elle la solidarité de la communauté religieuse? Il y a là une question d'ordre sociologique dont la solution ne préoccupe point M. Grueneisen.

H. H.

R.-H. CHARLES. — **A critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and in Christianity, or Hebrew, Jewish and Christian Eschatology from preprophetic times till the close of the New Testament Canon** (*Histoire critique de la doctrine de la vie future etc... ou Eschatologie hébraïque, juive et chrétienne depuis les temps préprophétiques jusqu'à l'achèvement du Canon du Nouveau Testament*). Londres, Adam et Charles Black, 1900, p. x-428, in-8°.

Comme nous l'apprend son titre substantiel, le livre de M. Charles est une étude de l'évolution simultanée des doctrines connexes, mais à certains points de vue différentes, qui concernent le sort de l'âme au delà de la mort et la destinée du monde où elle a vécu. Plus précisément, M. Charles s'est proposé de rechercher comment les Juifs et les Chrétiens ont réussi à accorder, dans une théorie cohérente, les fins de l'individu avec celles de la société, à respecter les mérites et les droits individuels dans le déterminisme de leur eschatologie collective. Des idées sur la nature de l'âme d'une part, de l'autre des idées cosmologiques, d'une nature mythique et demi-scientifique, ont été mises en œuvre dans l'élaboration des deux doctrines, mais ces éléments disparates sont susceptibles de développements particuliers, capables de troubler l'harmonie des théories trop synthétiques.

L'eschatologie individuelle des anciens Hébreux est complètement indépendante du Jahwisme (p. 15). M. Charles croit qu'il y eut un véritable culte des ancêtres en Israël. Les idées populaires sur le sort de l'âme viennent de là. C'est une vie qui continue dans le tombeau ; les ombres d'une même famille maintiennent la communauté familiale dans le tombeau de famille ; de degrés en degrés, on arrive à la conception d'un *Scheol* universel, qui reçoit différents noms, le *Gehinnom*, le *Puits de l'abime*, etc. On attribue aux ombres du Scheol une vie confuse et obscure. Mais M. Charles fait remarquer que l'anthropologie naïve. que ces croyances perpétuent, renfermait une contradiction qui n'a point échappé aux Hébreux ; la distinction de l'âme qui meurt avec le corps et de l'âme ou esprit qui lui survit est instable et ne laisse à la deuxième partie qu'une existence singulièrement abstraite. A mesure que s'efface le culte des ancêtres et que le Jahwisme accapare la pensée et la vie d'Israël, la vie du Scheol s'éteint ;

il devient un lieu d'anéantissement (p. 47). Voilà pour les éléments primitifs de la croyance à l'immortalité personnelle. Voyons maintenant comment elle se reconstituera dans le développement des théories eschatologiques propres à la société hébraïque.

La société religieuse repose sur un pacte réciproque conclu entre la communauté et son Dieu. La fidélité au pacte, de la part de la communauté, se définit par l'observance d'un certain nombre d'articles. L'élément variable et susceptible de progrès est l'interprétation de ces articles. Les infractions entraînent la rupture momentanée du pacte ou des inconvénients proportionnés. Comme la société est solidaire, l'expiation est collective. Sa forme typique est l'ablation des membres gangrenés. L'expiation entraîne un renouveau de prospérité sociale, une union plus intime avec Dieu. Expiation et renaissance constituent le *Jour de Jahwe*. C'est de cette théorie du Jour de Jahwe que sont sorties les idées messianiques et la doctrine du jugement. C'est le type, c'est l'idée de la société jahwiste qui se restaure au Jour de Jahwe. A vrai dire, cet idéal est purement temporel à l'origine du prophétisme. L'interprétation des événements politiques à la lumière de la théorie expiatoire est la forme schématique des prophéties. En aucun cas il ne s'agit d'un idéal de bonheur individuel ; il s'agit de la prospérité matérielle de la nation qui se confond avec la société religieuse.

Cette théorie, que nous pouvons déjà appeler messianique, se développe de deux façons : 1° Aux promesses prochaines se substituent des promesses lointaines, et, comme les événements politiques qui démolissent la nation juive en rendent l'accomplissement peu probable, aux promesses lointaines se substituent des promesses qui doivent être réalisées dans un monde nouveau, puis, tout simplement, dans l'autre monde. C'est ainsi que l'apocalyptique se greffe sur le prophétisme, et cette poussée nouvelle commence dans Joel (p. 120). 2° Jahwe se dénationalise ; il commence à exister en lui-même indépendamment de la nation qui l'a conçu ; il devient un Dieu universel capable de trouver des adorateurs en dehors des Juifs et dont le jugement s'étend à tous les hommes (Zephaniah, p. 98 ; 2e Isaïe, p. 108 sqq.). A cette conception nouvelle de Jahwe correspond une conception nouvelle de la société religieuse. Elle n'est plus conçue comme nationale et politique, mais comme morale. La fidélité au pacte dépend

alors des initiatives et des mérites individuels, plus que des agissements collectifs de la société et de ses agents. La question se pose alors de savoir comment s'établit la part de l'individu dans l'avenir promis à la communauté. M. Charles montre volontiers comment alternent la séparation et la synthèse des deux eschatologies, individuelle et collective (par exemple, p. 201). L'exil qui dissout la communauté politique est favorable au développement de l'individualisme. Il triomphe dans Ezéchiel qui accorde la restauration d'Israël et la rémunération nécessaire des justes par la promesse de prospérités temporelles. Il n'est pas nécessaire de dire ici comment le livre de Job réagit contre cette doctrine insuffisante. Dans Isaïe XXVI, la synthèse se fait par l'introduction de la doctrine de la résurrection dans un monde futur des justes arrachés au Scheol. L'idée de la résurrection (résurrection des corps, limitée d'abord à quelques individus, puis progressivement étendue), celle d'une série de catastrophes finales et d'une superposition de jugements qui finissent par faire du royaume de Dieu le royaume des justes en refoulant les méchants et les infidèles dans l'anéantissement de la Gehenne, se développent pas à pas dans la lignée des auteurs d'apocalypses. Le christianisme en hérite. Il passe par le millénarisme qui promet des catastrophes prochaines, puis il relègue le jugement final dans le domaine de l'avenir inexploré pour insister sur le jugement et la justification immédiate du fidèle après la mort.

M. Charles établit avec force que le développement de ces doctrines n'est pas le produit de spéculations métaphysiques individuelles. Elles sont nées de la nécessité anxieuse de répondre à une question que l'évolution morale de la société religieuse rendait de plus en plus pressante. La solution a été fournie par l'adaptation lente de la conception fondamentale du Jour de Jahwe aux changements de la société religieuse. La même question s'est posée en Grèce. Le point de départ est le même ; ce sont les mêmes idées sur la survivance, dans le tombeau d'une part, et d'autre part dans l'Hadès, d'une forme indistincte et assoupie ; dans les confréries dionysiaques et dans l'orphisme, comme l'a montré Rohde, naît l'idée de l'existence substantielle et vigoureuse d'une âme détachée du corps. Mais c'est en dehors de la religion, chez les philosophes, que se développent des idées semblables à celle de l'immortalité chrétienne, immortalité purement intellectuelle, produit d'un individualisme exubérant.

Une loi de l'évolution des idées et des institutions religieuses est aperçue et très bien mise en lumière par M. Charles (p. 3) : c'est la relation étroite et constante qu'il y a entre la forme de la communauté religieuse, l'idée de la divinité et les doctrines de l'au delà. A vrai dire, M. Charles se représente cette dépendance en déiste et en chrétien. Mais qu'importe pour l'histoire des faits ?

Nous avons quelque peine à comprendre sa distinction des degrés d'immortalité. Il nous paraît, quant à nous, que la croyance à la survivance d'un représentant quelconque du mort n'a jamais été abolie ; elle est à la base des théories nouvelles issues du messianisme. La différence essentielle, et M. Charles s'en aperçoit, n'est pas une différence de degré dans l'immortalité, c'est une différence dans la conception des rapports des morts et de la divinité. Le Scheol primitif est soustrait à l'action et au contrôle de Jahwe; le *Gehinnom*, qui devient une partie du Scheol, est un lieu impur, souillé par des pratiques proscrites par le jahwisme ; le mort est un être impur dont le contact doit être évité à tout ce qui approche Jahwe. En résumé, l'homme entre par la mort dans un domaine défini comme sacré, mais il sort de la société jahwique. Or, la limite qui les sépare est instable. Dans la Genèse, Enoch ne meurt point, il est arraché au Scheol et Dieu l'attire à lui; dans Job (voy. p. 49), il paraît que l'âme devient capable, après la mort, d'avoir la vision de Dieu. C'est cette communion de l'âme avec Dieu qui devient la règle dans le judaïsme avancé et dans le christianisme. Il s'agit bien entendu uniquement des justes, l'enfer et le purgatoire continuant la séparation du Scheol pour les médiocres et les méchants. Le Jahwe primitif était une fonction de la société politique ; la société religieuse, au lieu de se borner au temporel, s'achève dans l'au delà. La perfection morale individuelle, la culture de l'âme devient la marque de la communauté. Ce n'est plus la communauté qui détermine le sort des individus; ce sont les individus qui associent leurs fins pour former la communauté. La mort, supprimant les barrières temporelles, réalise l'union parfaite de tous ses membres en leur permettant de rejoindre le dieu transcendantal. La mort n'est plus une impureté, les reliques des justes deviennent des objets de culte, et le service divin se célèbre sur des tombeaux.

Nous ne critiquons pas ici les idées exposées par M. Charles sur l'existence du culte des ancêtres dans Israël, l'auteur

résumant simplement des théories admises dont nous avons déjà fait la critique. H. H.

BARTELS (MAX).— **Was koennen die Toten**. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1900, p. 117-142.

Relevons page 118, cessation du travail à la maison mortuaire ; page 120, maladies enterrées avec le mort, communiquées par contact ; page 132, une jeune fille se meurt parce qu'un collier de ses cheveux se trouve dans la tombe d'une morte ; page 133, cueillir des fleurs sur un tombeau est mortel ; page 139, offrandes funéraires (*Liebesgaben*).

ECKART (RUDOLF). — **Brauch und Sitte**. Oldenburg, Schulze, 1899, p. 80, in-8°.

Ouvrage de fort élémentaire vulgarisation. Sur les rites funéraires, l'auteur donne des comparaisons et des faits fort connus, quelquefois mal réédités.

P. SARTORI. — **Die Totenmünze**. Archiv für Religionswissenschaft, 1899, II, p. 205-226.

Intéressante monographie d'un rite funéraire presque universel, celui de la monnaie du mort. L'auteur s'appuie surtout sur les faits de folk-lore allemand. Il attribue à ce rite une double origine. La première et la plus importante est la pratique qui consiste à enterrer le mort avec toutes ses richesses mobilières. La seconde est la croyance que l'âme pourrait s'échapper ou revenir par les ouvertures si on les laissait vides, et M. Sartori attribue ce sens aux rites qui consistent à déposer de l'or, des pièces de monnaie, sur les yeux ou dans la bouche du cadavre.

BARTH (WILHELM). — **Die Bestattungsspende bei den Griechen**. Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, 1900, I, p. 177-186.

KALMAN v. MISKE. — **Pomana oder Dac, ein Todten-Cultus bei den Serben und Rumaenen der Gegend von Temes-Kubin**. Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, 1899, p. 652.

Libation faite sur le mort. Offrande et libation au tombeau.

L. MARILLIER. — **La doctrine de la réincarnation des âmes et les Dieux de l'ancienne Irlande**. Revue d'histoire des Religions, 1899, vol. XL, p. 65 sqq.

Compte rendu critique des travaux de MM. Nutt et Weston, de

Mlle Hull, sur les légendes de la réincarnation. L'auteur exprime un certain nombre de conclusions personnelles.

BEYFUSS. — Schwerter aus Borneo. Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, 1899, p. 448-452.

Quelques considérations sur la chasse aux crânes (p. 451 sqq.).

V. — Les sociétés religieuses et leur organisation.

BUDDE (Karl). — Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung (*La religion du peuple d'Israël jusqu'à l'exil*). Giessen, Ricker, 1900, p. xiv-208.

Ce livre est l'édition allemande d'une série de conférences faites par M. Budde en Amérique et publiées en premier lieu à New-York, chez Putnam. L'auteur s'y est proposé de faire une histoire, aussi vivante et aussi positive que possible des débuts de la religion hébraïque. Il y a réussi.

Le problème qu'il s'est posé d'abord est un problème sociologique. Sur quoi reposait la société religieuse formée par Israël et son Dieu ? Comment et quand avait-elle commencé ? M. Budde ne pense pas que Jahwe soit le dieu primitif d'Israël. C'est le dieu de la sortie d'Egypte. Il appartient à la tribu des Kénites, qui fréquentait la région du Sinaï. Moïse avait pris femme dans la tribu. Pour des raisons diverses qui peut-être tiennent au mode d'organisation de la famille chez les Kénites, le dieu des Kénites était devenu le dieu de Moïse. Le dieu familial de Moïse devint le dieu d'Israël ou du moins le dieu qui présida à l'un des actes du peuple Israélite, le jour où Moïse et les siens organisèrent l'Exode. Les raisons invoquées en faveur de la théorie sont de valeur inégale; par exemple le texte de l'*Exode* III, 13, cité à la page 11, s'explique aussi bien si l'on se rappelle que le nom d'un dieu est toujours chose mystérieuse, ou bien si l'on remarque que Moïse ne savait pas exactement à qui il avait affaire. Nous en dirons autant de la part prise par Jethro, beau-père de Moïse, au sacrifice de Jahwe (*Exode* XVIII) ; *Bileam* lui aussi (*Nombres*, XIII) sacrifie à Jahwe ; il n'est pourtant ni Israélite, ni Kénite. Ce qui est plus probant, c'est l'existence dans l'Israël historique d'un groupe de Jahwistes

de la stricte observance, d'une petite opposition puritaine, les Récabites, qui vivent sous la tente, pratiquent des abstinences spéciales et qui sont des Kénites.

Ce point obtenu, il ne faut pas oublier les autres divinités d'Israël. Jahwe n'est que le dieu de l'alliance des nomades Hébréo-Kénites. L'histoire d'Israël vérifie un principe de sociologie religieuse que M. Budde a bien soin de mettre en lumière (p. 55). Autant de groupes, autant de dieux ; autant de fonctions sociales, autant de dieux. Le culte de Jahwe ne supprime pas celui des dieux domestiques. D'autre part, dans le pays de Canaan, Israël rencontre les *Baalim*, les maîtres de la terre, dieux agricoles, qui président à la fertilité des champs ; et les Israélites, devenant agriculteurs, observent naturellement les pratiques religieuses de la vie agricole qui appartiennent au culte des *Baalim* locaux. Les grandes fêtes du rituel hébraïque sont étrangères au culte désertique de Jahwe. Israël pratique en outre, et dès l'origine, un culte stellaire : culte de la lune, impliqué par la célébration des néoménies ; culte de *Kewan* (Amos, v, 6), c'est-à-dire de la planète Saturne (*Kewan* = assyr. *Kaimanu* = Saturne), qui correspond à la célébration du sabbat. Plus tard les reines étrangères amènent de nouveaux dieux étrangers, les dieux tyriens dans le royaume de Samarie, les dieux stellaires assyriens dont le culte s'établit officiellement à Jérusalem sous Manassé. Jahwe finit par absorber ces différentes fonctions et ces diverses notions divines. Il devint un Baal, dieu des fêtes agraires ; le sabbat, jour de *Kewan*, devint son jour consacré. Puis il est devenu le dieu des étoiles (p. 154 sqq.), Jahwe *Sebaoth*, dieu des armées célestes, de dieu des armées terrestres qu'il était à l'origine. Une simple observation : nous pensons que l'influence babylonienne s'est exercée dans la Palestine bien avant le temps de Manassé et que les emprunts attribués par M. Budde à cette époque, cultes stellaires, mythologie, datent au moins du deuxième millénaire ; même le dieu *Kewan* ne nous paraît pas être un dieu original.

Jahwe devint le dieu unique d'Israël, grâce à des circonstances politiques qui firent durer le corps dont il était le dieu spécial, grâce aussi à certains organes sociaux qui avaient pour fonction particulière de faire durer le groupement et son culte. Ces organes sont la prêtrise, le prophétisme et la royauté. Les lévites paraissent, dès l'origine, être spécialement destinés au culte de Jahwe. C'est ce qui résulte de l'his-

ire de Micha qui s'empare du premier lévite venu pour xploiter une idole de Jahwe dont il était possesseur (*Juges*, vii sqq.). Les lévites sont pour M. Budde une confrérie ahwiste créée par Moïse (*Exode* xxxii, 26 et *Deut.*, xxxi,). Pour les prophètes, on connaît leur action nationaliste. Quant aux rois, il est impossible à M. Budde de les distinguer à l'origine des prophètes (p. 90 sqq.).

Le principe du développement du caractère moral de la religion hébraïque doit être cherché, selon M. Budde, dans le fait que Jahwe est pour Israël un dieu de choix, avec lequel il est lié par des obligations de fidélité semblables aux liens d'honneur et de droit qui unissent les hommes. A chaque progrès moral de la société correspondait un nouveau raffinement de cette idée de fidélité, parce que ces idées même de fidélité et d'obligation sont des idées morales. Nous ajouterons à ces principes posés par M. Budde que l'alliance suppose au dieu une personnalité déjà très distincte; il ne se confond pas avec la terre, ni avec la société humaine comme les Baals; il est en dehors d'elles, c'est une personne morale; il vient aux choses, il n'en sort point ; le principe de différenciation dans le développement de la société religieuse est tout donné.

On répugnera peut-être à admettre que le dieu caractéristique d'Israël n'ait pas été son dieu primitif. A vrai dire, tous les polythéismes nous présentent des exemples de faits analogues et l'on en trouve dans l'histoire des cultes de saints une étrange abondance. Nous renvoyons spécialement aux *Feste patronali in Sicilia* de M. Pitré.

H. H.

BUECHLER (Adolf). — **Die Tobiaden und die Oniaden im II Makkabæerbuche und in der verwandten jüdisch-hellenistischen Literatur** (220-160) (*Les Tobiades et les Oniades dans le second livre des Macchabées*). Wien, Alfred Hoelder, 1899, p. 399, in-8°.

Nous n'avons pas grand chose à tirer des excellentes dissertations de M. Büchler ; mais, si peu qu'elles nous apportent, nous nous faisons un devoir de les signaler. Elles éclairent la période obscure et troublée de l'histoire juive qui s'étend de la fin de la domination des Ptolémées en Palestine, jusqu'au soulèvement des Macchabées contre les Séleucides.

Dans la première partie du livre (les Tobiades), il s'agit de

l'histoire et aussi de la définition du haut sacerdoce de Jérusalem. A accepter aveuglément la lettre des documents, deux familles se seraient disputé le sacerdoce suprême et l'auraient occupé tour à tour, les Oniades, dont le chef Onias l'occupe au début de cette période et qui paraissent avoir eu pour eux la légitimité du sang, et les Tobiades, famille benjaminite, alliée à la première par des mariages. En général, les Oniades sont partisans des Egyptiens, les Tobiades sont appuyés par les Syriens. Nous voyons bien apparaître de temps à autre dans les textes le nom d'un grand-prêtre Onias, mais ce grand-prêtre paraît avoir été périodiquement persécuté et supplanté par une série de personnages qui reçoivent le titre d'ἀρχιερεύς. C'est d'abord Joseph, fils de Tobias, puis son fils Simon, puis Jason, père d'Onias, puis Ménélaos, père de Simon, puis Lysimachos, père de Ménélaos. Nommés par les Séleucides, ces personnages achètent leur dignité par des surenchères de tributs, mais, chose étrange, on ne voit pas que leur intrusion ait excité l'indignation des pieux Jérusalémites. M. Büchler nous explique que leurs fonctions sont purement administratives et qu'elles n'ont rien de commun avec le sacerdoce suprême dont elles restreignent simplement les prérogatives temporelles.

Chemin faisant il nous donne des lumières sur l'organisation administrative du culte dans le royaume des Diadoques. Voici son point de départ. Toute une série de papyrus nous apprennent qu'en Egypte, sous les Ptolémées, le trésor royal faisait les frais du culte et de l'entretien des prêtres, qui recevaient dans chaque nome une allocation annuelle de l'ἐπιστάτης τῶν ἱερῶν (p. 37). M. Büchler pense que Joseph le Tobiade et sa famille exerçaient des fonctions analogues. Quand ils ne sont point désignés par le titre d'ἀρχιερεύς, ils reçoivent celui de προστάτης τοῦ ἱεροῦ. Sa fonction devait être à peu près la même que celle du στρατηγὸς καὶ ἀρχιερεὺς Συρίας κοίλας καὶ Φοινίκας (*Bull. corr. hell.*, XIV, 587) et des ἀρχιερεῖς τῆς νήσου de Chypre qualifiés également de στρατήγοι. Ces fonctionnaires, d'ordre spécialement financier, paraissent avoir été chargés d'une sorte de surintendance des revenus ecclésiastiques, sur lesquels, naturellement, ils réservaient la part du fisc. La lutte des Tobiades et des Oniades se termine par l'expulsion d'un grand-prêtre, Onias, qui fonde, en Egypte, un temple, succursale du temple de Jérusalem. M. Büchler traite ensuite des établissements juifs de l'Egypte, du Fayoum et de la Cyré-

naïque et de leurs démêlés avec les Ptolémées qui essayent de leur imposer le culte dynastique de Dionysos, de la rivalité des Samaritains et des Jérusalémites en Égypte. Le troisième mémoire étudie les sources du deuxième livre des Macchabées.

H. H.

J.-P. KIRSCH. — **Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im Christlichen Alterthum** (*La doctrine de la communauté des Saints dans l'antiquité chrétienne*). Mainz, Franz Kirchheim, 1900, p. VI-230, in-8°.

M. Kirsch constate que l'Église chrétienne est une communauté solidaire. La communauté comprend les vivants, les morts et les anges, et elle s'achève par la communion avec le Dieu. Il résulte de cette solidarité que les actes d'un individu peuvent affecter ses confrères et le corps tout entier. La communauté bénéficie du mérite des bonnes œuvres et souffre des fautes individuelles (p. 38 sqq.) et, d'autre part, les associés peuvent se substituer les uns aux autres.

Les actions réciproques peuvent se répartir sous les chefs suivants : intercession des vivants pour les vivants ou pour la communauté; intercession des morts et en particulier des saints pour les vivants; intercession des anges pour la communauté des hommes vivants ou morts; intercession des vivants pour les morts. M. Kirsch aligne les textes et, comme ils sont bien classés, ils se passent de commentaires. La forme habituelle de l'intercession est la prière, et, de toutes les sortes de prières qui peuvent se ranger sous toutes les rubriques possibles, la plus caractéristique dans le cas présent est la prière pour les morts. M. Kirsch a grandement raison de ne pas séparer son étude de la prière pour les morts des autres formes de l'intercession. Mais la prière n'est pas tout. Il faut y joindre le sacrifice. On célèbre le sacrifice eucharistique pour les morts (p. 104 sqq.) et on leur en attribue la vertu en prononçant leur nom dans les formules sacrificielles : c'est la messe pour les âmes du purgatoire. A cet usage de dire la messe pour les morts, il faut rattacher la célébration des agapes eucharistiques en l'honneur des martyrs (p. 93, 184).

Une théorie sacrificielle du martyre s'est greffée sur la doctrine de la solidarité chrétienne. Origène, en le comparant au sacrifice du Calvaire perpétué par l'Eucharistie, l'assimile aux

sacrifices de l'Ancien Testament (p. 49, 79, 87). C'est un sacrifice à double fin, sacrifice expiatoire au bénéfice de la communauté (p. 80), et sacrifice de sanctification dont les mérites rejaillissent sur l'Église (p. 21, 78); le martyre, comme un sacrifice, transforme en choses sacrées les restes de celui qui l'a souffert (origine du culte des reliques, p. 94) et rend sainte la place où il s'est accompli. Elle devient un lieu de sacrifices futurs, le tombeau du martyr est un autel et un rendez-vous de fêtes périodiques. La théorie sacrificielle s'applique à d'autres formes de l'ascétisme religieux et en particulier à la virginité. Saint Ambroise compare les vierges chrétiennes, vouées à la chasteté perpétuelle, à des victimes offertes par Marie (p. 158); la doctrine de la solidarité tire de cette comparaison des conséquences semblables à celles qu'elle a tirées du martyre. La valeur de ces sacrifices se prolonge, d'ailleurs, au delà de l'heure à laquelle ils ont été accomplis; les prières du martyr béatifié ont la même valeur expiatoire que sa souffrance (p. 190).

Enfin, à ces théories sacrificielles, il faut ajouter une doctrine, non moins universelle, de l'âme et de la libre communion avec les puissances de l'au-delà, pour comprendre toute l'étendue des services que les membres de la communauté invisible peuvent rendre aux membres de la communauté visible (p. 194). Mais, encore une fois, tout repose sur la conception de la solidarité de l'Église. On peut prier pour la conversion des infidèles, mais le bénéfice de la prière pour les morts est strictement restreint aux âmes chrétiennes (p. 160).

M. Kirsch, pour donner une idée du développement historique des doctrines, a divisé son livre en trois parties (1° jusqu'au IIe siècle, 2° IIe-IVe siècles, 3° IVe-Ve siècles). A vrai dire, le développement nous paraît à peine sensible. Signalons dans Hippolyte et dans Origène une définition plus nette de la solidarité de l'Église (p. 43 sqq.) et de la théorie du martyre que dans les Pères antérieurs. Plus tard, dans Basilius, saint Ambroise, saint Augustin, une précision plus grande de la doctrine du Saint Esprit (p. 135-144), qui apparaît comme le principe d'unité du corps social; le développement du culte de la Vierge, culte sacrificiel, chez les Collyridiens (p. 206) et les réactions correspondantes, critique de la prière pour les morts par Vigilance (p. 195) et opposition des Antidicomarianistes au culte de Marie.

Chemin faisant, M. Kirsch est amené à signaler certains points de contact entre les usages qui se développaient dans le christianisme et les rites des anciens cultes. Les agapes eucharistiques en l'honneur des martyrs et des morts (p. 91, 172) ressemblent à tel point par moments aux pratiques funéraires païennes que saint Augustin, par exemple, en Afrique, était obligé d'en dénoncer le danger ; le culte des martyrs paraît renouveler le culte des héros ; le culte des saints, le culte de Marie, le culte des archanges, comme celui de saint Michel en Phrygie, ouvraient la porte aux souvenirs des religions locales abolies. M. Kirsch se demande jusqu'à quel point le paganisme a contribué à l'édification des doctrines dont il a tracé l'histoire, et il répond résolument dans sa conclusion qu'elles lui paraissent absolument originales. S'il s'agit de théorie, nous sommes de son avis ; elles se déduisent sociologiquement des principes posés au début, mais cela ne préjuge rien au sujet des survivances locales.

H. H.

WEINEL (Heinrich). — **Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaeus** (*L'opération du Saint-Esprit et les manifestations des Esprits depuis les apôtres jusqu'à Irénée*). Freiburg-i-B, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1899, p. xii-233, in-8°.

« Le premier devoir de l'historien de la religion, écrit M. Weinel dans les premières lignes de sa préface, est de comprendre et de représenter la vie religieuse et morale. » Il s'est donc proposé d'étudier dans ce livre un des aspects de la vie religieuse sur laquelle s'est édifiée la doctrine chrétienne. C'est là un premier intérêt que son travail présente pour nous ; nous en trouverons d'autres chemin faisant.

M. Weinel nous dépeint la vie du chrétien et de l'Église chrétienne comme la lutte de forces surnaturelles rivales, les unes démoniaques, les autres divines dans leur essence. Elles se disputent les individus et les communautés qui n'en peuvent mais. Le fidèle est entouré par des légions de mauvais génies, spécialement chargés d'attenter à son salut. L'opposition du christianisme aux religions préétablies a augmenté dans des proportions effrayantes le nombre des démons prêtés par le judaïsme. Tous les panthéons antiques sont devenus démoniaques et toutes les opérations religieuses du paga-

nisme, avec les effets qui étaient censés y correspondre, passèrent dans le domaine de la magie et de la sorcellerie. Magiques également sont les opérations des hérétiques. Cette métamorphose du religieux en magique est un second point à noter.

Les fidèles résistent aux assauts des démons grâce au secours qu'ils reçoivent de la divinité, représentée dans cette fonction par la troisième personne de la Trinité, le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit réside dans la communauté chrétienne de même que les démons s'incarnent dans ses adversaires ; il se manifeste par la force de résistance ou d'action qu'il donne à la société et par les dons surnaturels, visions, songes, dons de prophétie, glossolalie, etc., dont il pourvoit les individus. Déjà, dans l'Évangile, le miracle est attribué par le Christ lui-même à l'opération du Saint-Esprit. Tout membre actif de l'Église, tout baptisé est doué par la possession du Saint Esprit d'une personnalité nouvelle et le baptême est pour lui une renaissance où son corps revêt une nouvelle âme. Si nous sautons à la fin du livre (p. 210, 227), nous voyons que les moyens employés pour déterminer les dons surnaturels et leur manifestation sont les rites religieux et particulièrement des rites de consécration: le baptême (p. 210), l'onction d'huile (212), l'imposition des mains (214), la prière (223), l'ascétisme (224). Voilà un troisième point à retenir.

La plus grande partie du livre de M. Weinel est consacrée à l'étude particulière des diverses manifestations du Saint Esprit et des esprits par l'intermédiaire des hommes, extase, hystérie, prophétie, etc., classées méthodiquement d'après leurs caractères descriptifs. M. Weinel remarque en la commençant qu'il n'y a pas lieu de séparer l'étude des actions démoniaques de celle des actions divines, parce qu'elles présentent absolument les mêmes caractères. Il faut prendre acte de cette constatation. Point de différence entre les phénomènes magiques et les phénomènes religieux, sinon qu'ils sont les uns à droite, les autres à gauche d'une ligne conventionnelle. Démoniaques ou autres, les manifestations « pneumatiques » ont un caractère commun. Ce sont des désordres psychiques ou physiques individuels, rangés dans des catégories sociales et attribués à des forces surnaturelles dont la notion est le produit du mécanisme des représentations collectives. Le christianisme a fait preuve d'un sentiment très net de la sorte de différence qui sépare le magique du religieux en opposant

l'unité de l'opération du Saint Esprit à la pluralité des actions démoniaques.

M. Weinel observe, mais les limites de son travail ne lui permettent point d'y insister, que les miracles du Saint Esprit diminuent en raison du progrès de l'organisation dans l'Église. Il compare volontiers le christianisme naissant à la jeunesse des communautés protestantes. Remarquons que l'organisation ecclésiastique a précisément pour effet de rendre inutiles les manifestations individuelles et spontanées de l'inspiration sociale. Car, à vrai dire, ce n'est pas autre chose que l'Église chrétienne a exprimé par la notion théologique de l'opération du Saint Esprit. Dans les textes présentés par M. Weinel, le Saint Esprit paraît bien n'être que ce qu'un autre vocabulaire appellerait l'âme sociale. Il est le principé d'unité, de cohésion et de résistance de la société. C'est une représentation divine du sacré.

H. H.

HAUCK (Albert). — **Kirchengeschichte Deutschlands** (*Histoire ecclésiastique des pays allemands*). 2e édition. Leipzig, Hinrichs, 2 vol., 1898 et 1899, p. IX-612, IX-842, in-8°.

Nous profitons de la deuxième édition de ce beau livre pour indiquer, aussi brièvement que possible, quel appoint les faits qu'il présente sont pour l'étude des questions sociologiques. Nous ne saurions entrer dans l'examen détaillé du livre; les accroissements dont le total est considérable sont trop disséminés pour changer l'aspect de la première édition. M. Hauck est en outre trop complètement et trop minutieusement historien pour qu'il nous soit possible ici de le suivre pas à pas. Ces deux volumes racontent l'histoire de l'Église de Gaule et de ses prolongements en Germanie sous les rois mérovingiens et carolingiens. A quelles questions générales cette histoire apporte-t-elle des éléments de solution?

Il s'agit d'une religion qui s'impose à un nouveau cercle d'adorateurs. Comment s'adapte-t-elle à l'imagination religieuse de ses adeptes? Le christianisme repousse les dieux germaniques dans le monde des démons. Il monnaie sa divinité dans le culte des saints. La christologie philosophique des Grecs orientaux ne pousse pas de racines dans la Gaule germanisée. La position prise par les évêques et les fidèles dans des controverses christologiques, comme celle de l'arianisme,

n'est pas déterminée par des raisons de pure théologie; les plus intelligents, comme Grégoire de Tours, ne comprennent point leurs arguments (I, p. 200). La société politique leur fournit l'image du Christ roi. La mythologie germanique entre pour sa part dans leur système de représentations (II, p. 758, le Dieu dans son château céleste de Hraban Maur). La prière tend vers l'incantation (II, p. 753, 754). Le rituel de la pénitence et de l'expiation se développe; l'idée de la pénitence domine la vie religieuse. La renaissance théologique et littéraire sous Charlemagne est inaugurée par des étrangers. L'évolution religieuse des Francs rappelle en somme par certains côtés celle des anciens Romains.

Une deuxième question générale doit être posée : Comment la religion universaliste, détachée du monde, rentre-t-elle dans la vie terrestre et devient-elle une religion nationale en s'adaptant à une civilisation jeune? Peu à peu elle s'accroche au sol, qu'elle couvre de lieux sacrés (culte des saints). Elle prête ses fêtes fondamentales et les fêtes de ses saints aux besoins religieux de la vie rurale. L'église officielle réglemente l'adaptation spontanée et incohérente du christianisme à la vie populaire dans des conciles, où elle choisit entre les pratiques païennes et condamne l'indépendance des prêtres errants. Elle est la religion du pays et les Barbares s'y naturalisent. Elle devient la religion nationale; le Christ se transforme en Dieu des Francs (I, p. 206); les Francs catholiques s'opposent aux Goths ariens; les guerres finissent par être des guerres de religion; la soumission des Saxons se complète par le baptême. A l'attachement de la nation à l'église en général répond, dans un cercle plus étroit, l'attachement de la communauté élémentaire à son sanctuaire, cathédrale ou église paroissiale. L'identification du christianisme avec la société franque devient telle qu'à la fin du IXe siècle non seulement l'hostilité à la religion, mais l'incrédulité paraît inconcevable (II, p. 716).

Enfin, l'union de la religion et de l'État se restaure de deux façons. D'une part, la chute de l'empire fait de l'Église le seul pouvoir organisé qui subsiste dans la société. Elle assume un rôle administratif et politique. Certaines fonctions de la société civile, comme l'assistance publique et l'éducation, deviennent des fonctions de la société religieuse. D'autre part, mais en partie grâce à l'alliance politique que les évêques sont amenés à conclure avec eux, les chefs barbares

demandent à l'Église et reçoivent d'elle une sorte de consécration. En revanche, l'Église prend part à la déposition du souverain, dont elle sanctifie l'autorité. L'association de l'Église et de l'État sous les rois francs implique la subordination de l'Église à l'État, subordination reconnue par l'Église; les dons du roi enrichissent l'Église, mais la terre ecclésiastique est soumise aux charges publiques. L'association de l'Église et de l'État, ainsi comprise, fait de l'Église un organe de l'État; il en résulte que le roi s'attribue une autorité dans le gouvernement de l'Église. Il se donne le droit de nommer aux évêchés sans supprimer d'abord l'ancien usage de l'élection; les fonctions ecclésiastiques se transforment en bénéfices. L'autorité royale s'étend sous les Carolingiens à la discipline ecclésiastique dont ils se font les surveillants. Le chef de l'État tend à devenir le chef de l'Église, le représentant de Dieu sur la terre (p. 118). Charlemagne prend l'initiative de la solution de certaines questions dogmatiques (rejet des canons du concile de 787; question de la procession du Saint Esprit).

Cette histoire répond à une autre série de questions. Comment l'Église poursuit-elle son organisation intérieure? L'accroissement du nombre de ses adhérents et les imperfections du corps social auquel elle s'attache hâte le développement de cette organisation. Le christianisme est à l'origine une religion urbaine. Les évêchés se font peu à peu un ressort territorial. Les chorévêques, évêques des campagnes, pourvoient d'abord aux besoins religieux de la population rurale; la création de paroisses et l'extension progressive de leurs attributions, puis les groupements en décanats et en archidiaconats répondent à un besoin d'organisation plus parfaite; les évêques tendent à remplacer les chorévêques par des archidiacres (II, p. 722).

L'auteur nous donne en outre des renseignements intéressants sur le monachisme. Au début il y a entre le monachisme ascétique et l'église séculière une réelle opposition dogmatique; ils répondent à deux façons opposées de concevoir la vie religieuse. L'opposition paraît cesser vers le temps de Grégoire de Tours; les moines donnent alors le type complet de la religiosité normale. La lutte des deux clergés se porte sur un autre terrain; il s'agit dorénavant des rapports hiérarchiques de l'épiscopat et des couvents. Le monachisme celtique de saint Columban introduit un élément nouveau dans le développement des communautés ascétiques. La fin de

la période étudiée dans les deux volumes amène la réforme de saint Benoît d'Aniane. Les fondations de monastères n'épuisent pas toutes les tentatives de spécialisation de la société religieuse; la règle de Chrodegang, évêque de Metz, organise en confréries de chanoines le clergé des cathédrales au début de l'époque carolingienne.

Nous avons rangé sous l'énoncé de deux problèmes généraux le rapide aperçu des questions abordées par M. Hauck. Entre toutes les données qui particularisent cette histoire et attirent notre attention sur elle, il en est deux qu'il faut rappeler ici: 1° la décomposition de l'empire qui fait de l'Église au temps des invasions le seul élément d'organisation sociale; 2° la situation spéciale de l'église de Rome dont l'action se fait sentir surtout à partir du VIII[e] siècle. Secondée par les missionnaires anglo-saxons, elle s'oppose à ce que l'église franque soit exclusivement une église nationale. Mais, avant même d'être matériellement détachée de l'empire d'Orient elle est amenée à donner à l'autorité des chefs francs une consécration religieuse qui fut le germe d'une révolution. Plus ou moins consciemment, elle fut entraînée à donner une forme politique aux rapports qu'elle entretint avec eux. Cette pensée obscure s'exprime dans les expressions ambiguës des traités. Le résultat fut la restauration de l'empire, forme politique de la chrétienté dont les deux chefs sont investis l'un et l'autre d'une double autorité.

Les faits sont assez clairement classés dans le livre de M. Hauck pour que l'étude sociologique en soit facile. Ajoutons que, pour l'époque carolingienne au moins, les documents sont nombreux et de bonne qualité. Sur les confins de la religion et du droit, signalons deux notions particulièrement bien développées dans l'église franque, celle de l'excommunication (II, p. 736) et celle du jugement de Dieu (II, p. 741). L'idée de la pénitence et la juridiction ecclésiastique changent la notion de la peine (II, p. 737). L'expression de *Aberglaube* empêche de distinguer clairement ce qui appartient à la religion de ce qui relève de la magie. H. H.

ALLIN (THOMAS). — **Race and religion; Hellenistic theology; its place in Christian Thought.** Londres, J. Clarke, 1899, x-161, p. in-12°.

Le titre est ambitieux et pourrait décevoir; le contenu est plutôt modeste. C'est un parallèle entre l'esprit de l'église

grecque primitive et l'esprit de l'église d'Occident latine et carthaginoise, le tout partant de vagues aperçus comparatifs de l'histoire des deux portions, occidentale et orientale, du monde ancien. Le parallèle, d'ailleurs, pourrait être instructif et cette idée que deux mondes aussi distincts doivent nécessairement avoir donné naissance à deux religions divergentes et, plus particulièrement, à des organisations religieuses d'un type tout différent, serait, bien qu'elle ne soit pas neuve, une idée assez féconde pour être discutée ici avec une certaine ampleur. Mais les faits manquent. L'église d'Orient est l'église de la liberté, l'église d'Occident, celle de l'autorité; l'une est optimiste, l'autre pessimiste, la première est l'église de la rédemption, la deuxième celle du péché. Ces généralités ne sont point pour nous. A vrai dire, l'intérêt du livre n'est point là ; il n'est pas historique, et par là le travail de M. Allin sort des cadres de notre bibliographie. Il s'agit ici de religion moderne et de religion anglo-saxonne. « Il y a quelque chose de presque pathétique dans les efforts passionnés du pape pour la conversion des Anglo-saxons ». Ceci nous donne la note du livre. M. Allin cherche le salut de la théologie moderne et de la dogmatique des nouvelles églises dans un retour à la féconde incohérence de l'ancienne église hellénique. Il appelle de tous ses vœux le Luther de la nouvelle Réforme qui arrachera non plus seulement à l'influence de Rome mais à l'influence desséchante du latinisme les races fortes et vivantes qui se sont affranchies du catholicisme au XVIe siècle. Il réprouve Genève autant qu'il déteste Rome. J'ai peine à croire qu'il soit réservé aux théologiens anglo-saxons de donner des dogmes à la pensée moderne.

H. H.

H. P. FITZGERALD MARRIOTT. — **The Secret Societies of West Africa.** Journal of the Anthropological Institute etc. 1899, N. S. II, p. 20 sqq.

Étude comparative des sociétés religieuses de l'Afrique orientale, l'auteur étudie leurs principales fonctions, donne quelques détails sur leur hiérarchie et leurs rites. Il faut lire aussi la discussion qui s'est ouverte sur cette communication.

W. SICKEL. — **Kirchenstaat und Karolinger.** *Staatsrechtliche Bemerkungen.* Historische Zeitschrift, XLIV, 1899-1900, p. 385-409.

Quelle est la condition de l'État de l'Église fondé par le pacte de 754 ? Quelle est la situation morale de cette principauté établie sur

des confusions d'autorité? Comment l'Église devient-elle dans la décomposition de l'Empire romain un élément d'organisation politique ? Quelle est l'autorité que donne aux Carolingiens le nouveau titre de *patricius?* Comment l'idée mystique de l'*Empire* se trouve-t-elle respectée par le pape, au moment même où il se déclare indépendant?

H. H.

G. HAHN. — **Die alte Hierarchie beiden Chewsuren, ihre Bethæuser und religiœse Gebræuche.** Archiv für Religionswissenschaft, 1899, p. 285 sqq.

Les deux dignitaires des Chewsures du Caucase dont il s'agit ici étaient au temps des anciens rois des fonctionnaires et des officiers. C'est le manque de prêtres chrétiens qui leur a donné un rôle et une autorité religieuse. Le sanctuaire de la communauté (*Chati*) est le centre de la vie sociale. La société est unie au sanctuaire par un lien juridique de dépendance. Le *Chati* est propriétaire. Des serviteurs particuliers au sanctuaire participent à son caractère sacré et sont soumis à des règles de pureté spéciales (p. 291). La vocation du prêtre de la communauté est indiquée par une maladie qui montre que le sanctuaire met la main sur lui. Règles de pureté du Chuzi, (p. 295: p. 294, fête communale, rites sacrificiels. Divination par l'*incubation*. P. 297 sqq.), autres voyants, littéralement possédés par le *Chati*. Les morts transmettent des maladies aux vivants ; les devins indiquent le nom du mort qui a transmis une certaine maladie et le malade doit prendre ce nom.

H. H.

PIGER (Franz-Paul). — **Eine Primiz in Tirol.** Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1899, p. 396-399.

Mariage symbolique du jeune prêtre avec son église et sa paroisse.

VI. — Le rituel

A. — *Cérémonies. Rites manuels.*

ZIMMERN (Heinrich). — **Beitræge zur Kenntniss der Babylonischen Religion : II Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwœrer und Sænger, I.** (*Contributions à l'étude de la religion babylonienne. Rituel du devin, du conjurateur et du chantre*). Leipzig, Hinrichs, 1899, p. 81-128, planches XXI-XXXIX, in-4°.

M. Zimmern commence à nous faire connaître une partie de la littérature religieuse babylonienne singulièrement négligée

jusqu'à ce jour, le rituel. L'interprétation des textes, étant difficile, avait découragé les assyriologues. Nous devons être particulièrement reconnaissants à M. Zimmern de l'avoir tentée. Dans le volume, dont nous n'avons encore ici qu'un fascicule, il s'est proposé de réunir les manuels des actes rituels prescrits à trois ordres de prêtres dans l'exercice de leurs fonctions spéciales, le manuel du devin, le *baru*, celui de l'exorciste, conjurateur ou purificateur, l'*ashipu*, et celui du chantre, le *zammaru*. Dans la préface qui précède les textes, nous trouvons une étude de ces divers sacerdoces, étude précise qui nous renseigne d'une part sur la nature de leurs fonctions, de l'autre sur la légitimité de leur distinction.

Nous voyons ici comment la diversité des fonctions rituelles, demandant des aptitudes et des préparations particulières, a déterminé la spécialisation des sacerdoces; c'est un point important à noter dans l'histoire de l'évolution des organismes religieux. La distinction des fonctions du *baru* est déjà établie dans le troisième millénaire avant notre ère, sous Hammurabi (King, *Letters and Inscr. of Hammurabi*, XVII, 16, XLII, 14). Remarquons avant de passer à l'étude du rituel que le manuel du devin, qui est publié ici, paraît bien être le manuel particulier des temples de Sippara adapté pour l'usage commun; les dieux invoqués au cours de la cérémonie, les dieux oraculaires, sont ceux du Panthéon de Sippara; on leur a joint postérieurement Mardouk, dans un passage qui paraît surajouté; c'est une concession faite à la suprématie de Babylone.

Je me bornerai à donner une idée des textes relatifs au *baru*, la présente livraison ne contenant encore qu'une partie des textes relatifs à l'*ashipu*. Le plus long passage, qui a 227 lignes, donne les règles d'une cérémonie compliquée au cours de laquelle le prêtre donne sa consultation. Par malheur le rituel, si complet tant qu'il s'agit des préparations nécessaires de l'action principale, est muet sur la nature et la forme de celle-ci. On peut deviner tout au plus qu'il doit y avoir un examen des entrailles d'une ou de plusieurs victimes, que le prêtre a tout au moins l'habitude de regarder comment se comporte de l'huile versée sur un bassin d'eau, sans que l'on puisse savoir si ce mode de divination est employé dans le cas présent, enfin que l'un des principaux agents de l'opération est la baguette de cèdre portée par le devin. Les cérémonies, dont la description est probablement allongée par des passages destinés à prévoir les diverses conditions possibles de

l'acte rituel, se composent principalement d'une série de sacrifices. Le prêtre choisit un jour favorable et se *sanctifie*, il revêt un vêtement propre; avant le coucher du soleil on sacrifie un bouc à la déesse *Gou-la*, sacrifice accompagné par une présentation de pain sans levain; au lever des étoiles, nouveau sacrifice à la triade *Anou, Bel, Ea;* on présente à ces trois dieux des parties choisies d'une victime, peut-être le bouc de *Gou-la*; le lendemain, au lever du soleil, le prêtre fait un sacrifice à *Mardouk* et aux génies protecteurs du sacrifiant; la prière qui accompagne le sacrifice demande que la divinité à laquelle elle s'adresse regarde favorablement le sacrifice que l'intéressé doit faire le lendemain matin pour consulter *Shamash;* le soir, sacrifice à *Shamash* et *Hadad, A-a, Bunene*; la consultation doit commencer alors. Le prêtre s'assied pour recevoir l'inspiration des dieux en présence de *Shamash* et de *Hadad* sur le *siège de justice* ; avant le lever du soleil, préparatifs de sacrifices pour *Shamash*, *Hadad*, *Mardouk, A-a*, *Bunene*, *Kelton*, *Mesharou* et pour le dieu protecteur; la prière adressée à *Shamash* lui demande de permettre à l'intéressé de le consulter, en considération de la régularité du présent sacrifice; le sacrifice s'accomplit avec les gestes rituels. De la ligne 389 à la fin sont prescrites une série d'opérations, *dans l'ordre inverse*, destinées à terminer le sacrifice.

Sans entrer dans l'étude des détails plus ou moins précis de la description des sacrifices, je tiens à attirer l'attention sur quelques points en particulier : dans la préparation du sacrifice on répand de la farine ou du sel sur la tête de la victime comme dans certains rituels bien connus; le sacrifice sanglant est accompagné de la présentation d'un nombre déterminé de pains sans levain comme dans le culte hébraïque; des libations et des fumigations de parfum sont prescrites au cours de la cérémonie; parmi les substances employées, signalons le cèdre et le cyprès; remarquons que, dans le premier sacrifice, le bois de cèdre mentionné par le texte est renfermé dans un sac fait avec la peau du bouc sacrifié. Le rituel du *baru* montre avec quelle lenteur et quelles précautions le sacrifiant s'approchait du dieu et comment il était mis par le prêtre en relation avec lui; le prêtre prend la main du sacrifiant en prononçant la prière et lui prescrit une série de gestes minutieusement indiqués. Très significatives sont les expressions qui désignent la préparation et la fin du sacrifice : préparer le sacrifice se dit *riksa rakasu*, littéralement lier un lien; le

erminer et en faire disparaître les traces matérielles se dit *iksa pataru*, délier le lien, expressions qui prennent toute leur valeur à la lumière de la théorie exposée ici même il y a deux ans. Nous retiendrons, pour faire comprendre l'efficacité et le rôle du sacrifice, le passage 117-121 où il est dit qu'il n'est pas possible de s'approcher de l'oracle sans offrande. La prescription des purifications (ablutions, etc.,) revient à plusieurs reprises dans le texte. Certaines perfections physiques sont exigées du prêtre; un autre fragment est particulièrement explicite sur ce point. Ajoutons pour finir qu'à la différence des rituels hébreux, le présent rituel indique avec grand soin les paroles qui doivent être prononcées au cours de la cérémonie.

H. H.

J. WELLHAUSEN. — **Prolegomena zur Geschichte Israels** (*Prolégomènes à l'Histoire d'Israël*), 5e édition. Berlin, G. Reimer, 1899, VIII-431, in-8°.

Cette cinquième édition démontrerait, à défaut d'autres preuves, le succès des théories de M. Wellhausen. Les principes de la critique biblique qu'elles couronnent ont aujourd'hui l'autorité de la loi et des prophètes. Nous n'avons que peu de mots à dire d'un livre aussi bien connu. Le problème est de savoir si la Loi est le point de départ de l'ancien Israël ou du judaïsme. La méthode consiste principalement dans la comparaison des livres de l'Hexateuque avec les livres historiques. Le postulat, c'est que les choses suivent les textes et que l'étude des uns doit suffire à l'étude des autres ; la sociologie ne doit donc pas avoir de raison d'être pour M. Wellhausen. Le résultat, c'est que le *code sacerdotal*, c'est-à-dire la composition dont le rituel du *Lévitique* formait la partie caractéristique, est : 1° postérieur au *Deutéronome ;* 2° contemporain du retour de l'exil. D'où il suit que le rituel sacrificiel du *Lévitique* est postexilique, que le rituel du *Yom Kippour*, l'organisation du sacerdoce, etc., le sont également. Sur un point, M. Wellhausen paraît manquer de logique, c'est lorsqu'il attribue au judaïsme exilique la fixation du début de l'année au printemps, en dépit du soin avec lequel le rituel lévitique accumule les fêtes au début de l'automne ; en somme les textes sur lesquels s'appuie M. Wellhausen pour faire commencer en automne l'ancienne année sont peu

significatifs (Exode XXIII, 16; XXXIV, 21; I Sam. I, 20; Isaïe, XXIX, 1; XXXII, 10). L'examen du rituel est étayé par une étude des livres historiques qui rejette les *Chroniques* à la suite du *code sacerdotal* et sépare, dans les parties historiques de l'Hexateuque, l'apport de l'écrivain sacerdotal du document primitif.

M. Wellhausen nous confesse (p. 3) que l'étude des livres de la Loi n'a rien ajouté à son intelligence de l'histoire et des prophètes. Affaire d'impression ! M. Joseph Halévy a pris la peine depuis quelque temps de relever dans les prophètes une longue liste de citations du code sacerdotal. Mais accordons que la date de cet ouvrage soit bien et définitivement établie comme le veut M. Wellhausen (nous n'y voyons aucun inconvénient). S'ensuit-il que le rituel ne lui soit pas antérieur? Car c'est là précisément la véritable question.

La méthode de M. Wellhausen nous paraît en défaut sur deux points. D'abord les livres qui lui servent d'échelle sont des documents insuffisants, à tel point que l'on n'est en droit de rien conclure ni de leur silence, ni du vague de leurs expressions, quand ils désignent par des termes généraux ce qui est défini dans le *Lévitique* par des termes précis. En second lieu elle fait trop bon marché des notions représentées par les mots. M. Wellhausen attribue aux auteurs du code sacerdotal l'invention des sacrifices expiatoires dits *Chattath* et *Ascham*. Répondent-ils aux mêmes idées que les amendes du même nom (II Rois. XII, 17)? C'est une question. Si oui, ou bien les prêtres doivent employer cet argent en sacrifices, et dans ce cas la réponse est facile : ou bien l'idée de l'expiation, de l'expulsion du péché, a été déjà remplacée ou complétée par l'idée moins simple de compensation. En tout cas, l'offrande expiatoire (*ascham*) de souris d'or chez les Philistins n'a rien à faire avec la religion hébraïque.

Nous dirons de l'expulsion du bouc émissaire ce que nous disons du *chattath*. Ce sont des rites dont il est impossible de concevoir l'invention à ce stade du développement religieux d'Israël. Le ritualisme d'Ezéchiel répond aux préoccupations de gens qui ont à restaurer un culte. Il est impossible de soutenir que le temple de Jérusalem avant l'exil se soit passé de toute espèce de mementos rituels du genre des *sûtras* et de certains textes babyloniens; ce sont ces mementos que l'on retrouve plus ou moins modifiés dans le *Lévitique*. Quand on songe à toutes les inventions que l'on attribue à cette

bienheureuse période de l'exil, on ne peut s'empêcher de la trouver bien courte.

Ce qui est excellent et inattaquable dans le livre de M. Wellhausen, c'est ce qu'il écrit sur la révolution produite par la concentration du culte à Jérusalem. Il est impossible de rendre mieux compte de la transformation du culte local et privé en culte central et sacerdotal, de la substitution de tributs en argent à la participation directe au sacrifice, etc.

H. H.

J. HALÉVY. — **L'auteur sacerdotal et les Prophètes.** Revue sémitique, 1899, p. 193-214, 289-312. — **Le Deutéronome.** *Ibid.*, 1899, p. 313-332 ; 1900, p. 1-8, 97-115.

M. Halévy termine sa démonstration de l'antériorité de l'auteur sacerdotal aux textes prophétiques par une étude des passages d'Isaïe relatif aux vertus, aux aventures et aux malheurs du *Serviteur de Jahwe*. M. Halévy entreprend maintenant de prouver que le *Deutéronome* lui aussi est postérieur au *Code Sacerdotal*. Il prend pour point de départ de sa revision de l'œuvre de la critique biblique le livre de M. Cornill, *Einleitung in das alte Testament*, 1896. Les prescriptions du *Deutéronome* relatives à l'abattage des bêtes de boucherie (XII) sont une adaptation des règles correspondantes du *Lévitique* (XVII). De même le passage sur l'année jubilaire (XV) dépend du code sacerdotal. *Lév.* XVII, 5, parle-t-il réellement de bêtes tuées dans les champs et portées mortes à l'autel ? Ou bien l'auteur oppose-t-il l'ancienne coutume de tuer aux champs à la loi nouvelle qui permet de sacrifier à l'autel ? Il est assez difficile de suivre la subtile ingéniosité des raisonnements de M. Halévy. Retenons au moins pour le moment de cette revision que la date des rituels hébraïques ne dépend pas de la date que l'École critique a attribuée aux versions qui nous sont parvenues des textes qui les contiennent. — Le dernier article traite de plusieurs points du rituel sacrificiel du *Deutéronome*. Il signale quelques modifications subies par le rituel entre le *Code sacerdotal* et le *Deutéronome*. Substitution d'une pièce de gros bétail à l'agneau pascal (*Deutéronome*, XVI, 2) ; abolition du rite de la *tenouphâ* et de la *teroumâ*, consécrations spéciales au moyen de mouvements solennels des parties de la victime destinées au prêtre ; abolition du passage des enfants par le feu (p. 99).

H. H.

A. F. SCOT. — **Offering and sacrifice ; an essay in comparative customs and religious development.** London, Thomas Burleigh, 1899, p. x-232.

Les textes hébreux sont les seuls qui aient été étudiés d'un

peu près par l'auteur. Il cite d'ailleurs un grand nombre de faits, mais faute de références précises son érudition ne peut pas être d'un grand secours. D'autre part, on se reconnaît assez malaisément dans ce livre pourtant assez mince, car M. Scot saute d'une idée à l'autre avec un singulier manque de logique. Par bonheur, il a eu l'idée de résumer en quelques phrases les propositions qu'il examine tour à tour.

Le sacrifice est un repas avec le dieu. La communion matérielle est une communion spirituelle. On s'assimile en mangeant l'esprit qui réside dans la chose mangée. La victime du sacrifice est censée incarner l'âme du dieu.

Dans l'espèce, le dieu est un ancêtre. Le type du sacrifice est le partage du repas avec les mânes.

La substitution est un principe essentiel du sacrifice. On commence par le sacrifice humain. On substitue à la victime humaine une victime animale, puis des offrandes végétales.

Le *The anthropic animal* de Robertson Smith se retrouve partout. La victime qui sert à la communion n'est autre que le dieu.

Voilà une théorie bien compliquée, quoique incomplète et bien incohérente. Il faudrait dire pourquoi l'âme du Dieu s'incarne dans la victime. Pourquoi supposer à l'origine le sacrifice humain ? Pourquoi l'universalité du sacrifice humain se déduit-elle de l'universalité du sacrifice du dieu ? Nous ne trouvons point chez M. Scot de réponse suffisante à ces questions. En revanche, il a semé son livre d'excellentes remarques sur la substitution, sur la divinisation du prêtre et sa relation avec celle de la victime ; sa théorie de la Pâque, substitut du passage des enfants par le feu, est au moins ingénieuse. Mais à vrai dire son livre est plutôt un livre de polémique que de science. Il s'agit surtout ici des destinées de l'église anglicane, menacée par le ritualisme romain. C'est d'ailleurs une étape intéressante et nouvelle de l'histoire du sacrifice.

Notre critique s'adresse moins à M. Scot qu'aux savants dont il est l'écho. Ayant traité ici même du sacrifice nous nous contenterons de marquer simplement l'opposition de notre point de vue et du leur. Ils n'étudient point les rites comme des fonctions sociales, comparables aux fonctions d'un organisme individuel ; ils ne cherchent pas à déterminer la loi du rite ; ils sont avant tout préoccupés de son origine ; ils veulent en trouver, non pas la forme typique, mais la forme primordiale qui a engendré par imitation et

spécialisation la multiplicité des cas particuliers ; mais cette forme primordiale est elle-même particulière et susceptible d'explications particulières, si bien que nous pourrions connaître le point de départ, la *raison d'être* des sacrifices, sans être éclairés sur la *nécessité* universelle de l'accomplissement d'un pareil rite. Deux des critiques que nous avons à faire au livre de M. Scot viennent précisément de ce que le mécanisme du sacrifice n'a pas été l'objet essentiel de son étude. Pour expliquer le sacrifice, on commence par postuler le Dieu, avant de savoir si le postulat est nécessaire, et l'on est alors gêné pour comprendre l'efficacité propre du rite. Ce défaut de méthode mis à part, nous croyons que dans l'établissement d'une théorie générale il est préférable de substituer la notion de sacré à la notion de divin, la consécration à la divinisation ; le sacrifice du dieu ne peut plus être alors une forme primordiale, mais une forme spéciale du sacrifice. Les pages que M. Scot a écrites sur le cannibalisme des Hébreux proviennent du même défaut d'analyse. Pour lui, étant donné que le sacrifice originel est un repas en commun, le sacrifice humain doit être toujours suivi d'un festin de cannibales. Nous regrettons que M. Scot n'ait pas toujours été aussi logique.

H. H.

WATTERICH (Johannes). — **Die Gegenwart des Herrn im heiligen Abendmahl** (*Présence du Seigneur dans la Sainte Cène*). Heidelberg, Carl Winter, 1900, p. VIII-8, in-8°.

M. Watterich est un théologien qui a entrepris de démontrer, textes en main, dans une série d'écrits (*Konsekrationsakt*, *Das Passah des neuen Bundes*, *Gegenwart des Herrn*) que la doctrine catholique de la *transsubstantiation* ne rendait pas compte des textes évangéliques relatifs à l'institution et à la signification de l'eucharistie, et qu'elle n'avait pas pour elle la tradition. Les pères grecs du Ve siècle professaient une doctrine de la *consubstantiation ;* pour eux la divinité s'incarnait dans le pain et le vin sacrificiels, sans que ceux-ci changeassent de nature. C'était également la doctrine du pape Gélase. M. Watterich se borne ici (sauf dans un appendice, p. 84) à l'examen des textes évangéliques et en particulier du chapitre II de Jean (multiplication des pains et repas de Capharnaum). Ce que lui révèle une lecture honnête se

déduit naturellement de la théorie du sacrifice que nous avons exposée ici. M. Watterich définit en termes excellents (p. 54) le double caractère expiatoire et communiel, négatif et positif, d'un acte sacrificiel unique. Le lavement des pieds est une *purification* rituelle, comme il ressort clairement du texte de Jean (XIII, 8, 11); nous remplacerions par cette simple constatation les deux longues pages (45-47) consacrées à l'étude de cette cérémonie. Notons l'excellente définition que l'auteur donne de ce qu'est la foi d'après les textes évangéliques : elle n'est autre que la communion, l'identification de la divinité et des fidèles. Le travail de M. Watterich n'est pas à vrai dire un travail tout-à-fait scientifique. Il ressemble dans ses longueurs à une « élévation sur les mystères ». Mais qu'importe ?

H. H.

G. RIETSCHEL. — **Lehrbuch der Liturgik. I. B. Die Lehre vom Gemeindegottesdienst.** (*Traité de liturgie. I. Théorie du culte public.*) Berlin, Reuther, 1900, p. XII-608, in-8°. (in *Samml. v. Lehrb. d. prakt. Theolog.*).

Le livre de M. Rietschel est destiné avant tout aux pasteurs luthériens (p. v). Il fait partie d'une collection de théologie protestante. C'est dire qu'il est composé à un point de vue fort éloigné du nôtre. Mais il contient toute une partie scientifique, historique si l'on veut, d'une grande importance. Car M. Rietschel pense que, seule, une histoire de la liturgie chrétienne peut permettre la solution des questions de pratique rituelle agitées dans les églises allemandes (p. 18). Il procède avec la plus grande conscience, avec beaucoup de méthode, et il nous présente peut-être le premier exposé continu et complet de tout le développement liturgique de la chrétienté.

Pourtant, la définition même qu'il donne de la liturgie se ressent de sa position confessionnelle. Naturellement il s'oppose à la théorie catholique (p. 5) qui voit dans le culte un acte divin accompli par un prêtre, vicaire du Christ. La liturgie est simplement la somme de ces éléments du culte chrétien qui sont fixés par la communauté pratiquante, pour elle-même (p. 6, sont par conséquent en dehors d'elle) tous les actes qui sont accomplis hors de la communauté des fidèles, qui ne sont pas réglés par elle, qui ne comportent pas absolument la discipline (p. 488), par exemple la prière men-

ale (p. 560). Et elle se divise naturellement en deux parties : a théorie du culte public, régulier, accompli par la communauté pour elle-même ; et la théorie des « actes casuels », mariage, enterrement, baptême, etc., accomplis pour des individus. Dans ce volume M. Rietschel n'étudie que le service divin public, c'est-à-dire des phénomènes exclusivement sociaux.

La division du livre est fort claire. Il y a d'abord l'étude des principes, puis l'étude de l'histoire, enfin l'étude critique et pratique (p. 19).

D'après M. Rietschel, la caractéristique du culte chrétien serait précisément d'avoir fait disparaître du service religieux toute théurgie, toute observance extérieure, et de lui avoir substitué « l'adoration en esprit et en vérité » (p. 29). Le culte dans le christianisme serait devenu un simple effet de la foi. De ce point de vue, il s'oppose nettement aux cultes magiques païens et au culte servile de l'ancien Testament. Il est composé d'une série d'actes religieux, dont les buts sont de trois sortes. On peut le considérer, d'abord, comme un moyen d'éducation, d'élévation et de conversion religieuse (§ 5). Il est de plus un fait d'adoration (§ 6), d'expansion commune de la foi interne : et, suivant le principe de Schleiermacher, que M. Rietschel fait sien (p. 48), il est un acte de représentation que la communauté se fait de sa foi. L'adoration en esprit et vérité arrive à son point culminant dans la communion qui est la représentation suprême. Le culte est enfin un acte d'édification (§ 7). Car il est accompli dans le but de renforcer la foi, et il donne en effet au fidèle le sentiment d'une « vie nouvelle qui se développe » (p. 53). Entre ces divers éléments, il y a une harmonie absolue (V, p. 66).

Tels sont les principes du culte chrétien, selon M. Rietschel, voici, maintenant, son histoire. Pour l'exposer, il distingue, avec raison, les conditions du culte et le culte lui-même.

La première condition du culte, c'est qu'il se fasse en un lieu déterminé, dans un « espace » rituel, l'église. Or, à l'origine, selon M. Rietschel (p. 79), le christianisme s'est élevé contre le principe même des temples, le culte devant tout entier s'accomplir en esprit. C'est du IIIe au IVe siècle que l'augmentation des communautés exigea, et que l'acquisition des droits corporatifs permit la construction d'édifices consacrés. L'auteur suit ensuite le développement du style, de la disposition interne et externe des églises dans le christianisme. Rompant

légèrement avec le plan qu'il s'est tracé, il termine cette étude par l'examen des questions pratiques qui ont trait aux temples protestants. M. Rietschel rattache aux temples, à l'espace rituel, le problème des instruments liturgiques (§ 16). L'autel, le calice, la patène, l'ostensoir qui sont sur l'autel, la chaire, l'orgue, ont une histoire des plus intéressantes, et immédiatement liée à l'histoire du culte lui-même. Les variations de forme, de place, de fonction qu'a subies l'autel, par exemple, sont des plus symptomatiques.

Non seulement l'espace doit être rituel mais le temps, le moment du culte doit être aussi fixé pour que le service puisse avoir lieu. Comme le dit notre auteur, le culte est réglé suivant les « deux catégories » du temps et de l'espace. Les temps rituels dans le christianisme sont les heures rituelles, les services journaliers, les dimanches et les fêtes. Leur ensemble constitue l'année ecclésiastique, le calendrier de l'église (p. 214-222), d'origine récente d'ailleurs, mais qui n'est que la codification astronomique de règles complètement fixées. Toute cette partie de l'ouvrage est des plus importantes pour la sociologie religieuse. La question du dimanche, de son histoire et de sa fonction est traitée clairement et de façon presque exhaustive (p. 154 sqq.). Comment après avoir été simplement jour de l'agape, il s'est peu à peu rapproché de l'ancien sabbat juif ; comment vers le ve siècle cette conception a fini par se faire jour ; comment elle est devenue dominante dans le catholicisme ; comment Luther et la Réforme revinrent à la notion du dimanche évangélique, pour que, plus tard, le caractère légaliste de ce jour fût rétabli dans le protestantisme, c'est ce que M. Rietschel nous dit avec beaucoup d'exactitude. Chacune des fêtes, dans l'ordre du calendrier, est ensuite l'objet d'une monographie. Il étudie leur histoire, dans l'église ancienne, dans le protestantisme et le catholicisme. La question des « Pâques » domine naturellement les autres (p. 170 sqq.).

Dans ces lieux, dans ces jours rituels, s'accomplit la liturgie, le service divin public (IIe partie). M. Rietschel procède, ici encore, historiquement. Et dans ces difficiles questions on peut dire qu'il adopte presque toujours les meilleures et les plus sûres solutions. Ainsi, en ce qui concerne le rituel apostolique (p. 233), il établit fort soigneusement les rapports qui existaient entre les communautés palestiniennes et les communautés pauliennes. Il suit la cristallisation progressive du

culte dans la période postapostolique. Puis à partir du IIIe siècle, selon M. Rietschel, aurait eu lieu la révolution qui transforma les évêques et diacres de simples fonctionnaires de la communauté, en *sacerdotes*, intermédiaires nécessaires au culte public (p. 260). En même temps le culte se transforma en un mystère, la foi elle-même devint une discipline secrète. A partir de ce moment, l'auteur suit le développement des diverses liturgies chrétiennes. Il donne de brèves notions sur les rituels de l'Orient en s'attachant surtout, comme il est juste, au rituel dit de la Constitution des apôtres. Les liturgies milanaises, africaines, gallicanes, celtiques et anglo-saxonnes sont, avec raison, considérées par M. Rietschel comme indépendantes de la liturgie romaine. Néanmoins il attache la plus grande importance à l'histoire de la messe romaine, puisque c'est elle qui a fini par dominer dans le culte catholique, et que c'est d'elle que partent, comme de leur principe, les messes protestantes. Il consacre à l'historique, à la description du rituel réformé et plus spécialement luthérien, la plus grande partie de son ouvrage, et le termine par une discussion critique et pratique des formes actuellement observées dans les diverses églises allemandes.

L'ouvrage de M. Rietschel sera naturellement fort utile. On y trouve un énoncé de tous les faits essentiels, et une bibliographie fort raisonnée. Mais il faut regretter que les préoccupations pratiques de l'auteur fassent trop sentir leur influence dans la manière dont il pose et résout les questions. Il en est de fondamentales qui sont simplement indiquées (par exemple, celle de la liturgie byzantine). D'un autre côté, la manière dont il procède l'a exposé à séparer, dans la pensée du lecteur, le rituel de l'église qui en est le support. Enfin, peut-être, par instants la théologie a-t-elle affecté la façon dont il écrit l'histoire. Ainsi en ce qui concerne le « mystère chrétien », M. Rietschel nous semble avoir obéi à des préoccupations évangélistes quand il pense que cette doctrine date du IIe siècle. On en trouverait, croyons-nous, des traces dans les plus anciennes communautés (v. p. 247 sqq.) Et si la notion du mystère s'est développée dans les siècles suivants, ce n'est pas à dire que les premiers chrétiens n'aient pas plus attribué une valeur ésotérique à leur repas communiel, que ne le fait un luthérien rationaliste de ce siècle.

M. M.

J. Mac GUIRE. — **Pipes and smoking customs of the American Aborigines,** *based on material in the U. S. National museum.* (*Pipes et coutumes de fumer chez les aborigènes américains*, etc.). Extrait du *Report of the U. S. Nat. Mus. f.* 1897. — Washington, Government Pr. off., 1899, p. 351-645, in-8°.

Le livre de M. Mc Guire est essentiellement une description des diverses collections de pipes américaines, dont la plupart se trouvent centralisées au Musée National des Etats-Unis. Il a pour but, avant tout, d'en classer les types et d'en faire une histoire. Nous n'avons pas à le suivre sur ce terrain, qui appartient proprement à une sorte de technologie sociologique.

Les renseignements concernant les rites dont la pipe était l'instrument sont naturellement dispersés dans ce livre. Malheureusement l'auteur, dont les connaissances ethnographiques sont aussi vastes que les connaissances archéologiques, n'en donne nulle part un aperçu systématique et comparatif. Et même, en général, il se borne à la description pure et à la reproduction des informations plus ou moins sûres d'anciens voyageurs.

M. Mc Guire établit facilement que les usages concernant le tabac étaient répandus dans toute l'Amérique septentrionale et centrale, avant l'arrivée des Européens. Ils se présentent, d'ailleurs, avec une extraordinaire uniformité, du Pacifique à l'Atlantique ; au Mexique nous nous trouvons en présence de rites absolument analogues, pratiqués avec des instruments analogues (voy. p. 623). L' « herbe sacrée » sert partout à des usages religieux, à la « médecine », aux « traités », à toutes les « occasions sociales » (p. 512). Même le manuel rituel est uniforme. La fumigation par l'homme-médecine d'une partie du corps malade se rencontre aussi bien chez les Indiens du Rio Negro que chez les Tlinkits. Le cérémonial de la « danse du calumet » est homogène dans presque toutes les nations Peaux-Rouges (p. 546) : fumer en commun, présenter la pipe et la fumée aux six points cardinaux (le ciel et la terre, c'est-à-dire le haut et le bas, formant les deux points supplémentaires), la faire circuler de droite à gauche, danser et prononcer des formules, sont des rites constants. De même la signification des divers calumets, de guerre, de paix, de cérémonie religieuse, est partout établie. De même, encore, la figuration sur les pipes du totem de leur propriétaire, pour n'être pas constante, n'en est pas moins très fréquente, dans tout le continent (p. 401, p. 485, etc.).

M. Mc Guire ne tente pas d'explication de ces faits. Le sociologue remarquera dans son travail plusieurs données qui pourront servir de point d'attache à des hypothèses. En premier lieu, il y a le fait que, dans certains cas, chez les Aztecs, chez les Mokis, les nuages de fumée sont produits symboliquement pour créer de la pluie (p.381); il y a ensuite la nature intoxicante du tabac qui produit des extases

religieuses; enfin il semble que la fumée constitue une atmosphère religieuse spéciale, où tout ce qui se passe devient sacré: serments et contrats, formules, rites magiques. Le tabac serait ainsi « le symbole du monde spirituel (p. 404, cf. p. 508).

M. M.

J.-W. FEWKES. — **The winter solstice altars at Hano Pueblo.** — American Anthropologist, N. S. I. 1899, p. 250 sqq.

L'auteur donne des renseignements importants sur l'organisation des clans d'un pueblo indien (tribu Tewa, voisine du pueblo de Walpi), et sur la famille matriarcale. La plus grande partie du travail est consacrée à la description partielle des cérémonies du solstice d'hiver. Chaque *kiva* (maison sacrée) a ses « fétiches » et c'est eux que l'on rassemble, en les groupant par clans. Les cérémonies consistent en une assemblée pour fumer (rite de consécration); la confection des autels (à remarquer les bâtons-prières, et la figuration des symboles du grand serpent, des nuages, l'échelle du soleil, etc.). Il est regrettable que, par suite d'une épidémie, l'auteur n'ait pu assister à l'achèvement total de ces cérémonies agraires.

J.-W. FEWKES. — **The Alosaka cult of the Hopi Indians.** — American Anthropologist, N. S. I. 1. 1899, p. 522 sqq.

Le culte des Hopis, où le Dieu Alosaka joue un grand rôle, consiste essentiellement en trois cérémonies: du feu, de la flûte, du solstice d'hiver, toutes cérémonies d'un caractère agraire, et à moitié totémique; Alosaka semble être un dieu solaire, souvent personnifié d'ailleurs au cours des drames rituels.

P. EHRENREICH. — **Ein Ausflug nach Tusayan (Arizona) im Sommer 1898.** — Globus. 1899, vol. LXXVI, n° 4, p. 53 sqq.; n° 5, p. 74 sqq.; n° 6, p. 91 sqq.; n° 8, p. 138; n° 10 p. 155; n° 11, p. 172.

Nouvelle et importante description des rites remarquables des Mokis. L'auteur a assisté aux fêtes du solstice d'été célébrées dans le grand village d'Oraibi, alors que l'on avait surtout observé les fêtes de Walpi, jusqu'ici. Il y a trouvé les deux confréries de l'antilope et des serpents, leurs rites parallèles, communs ou indépendants. On connaît le caractère agraire et symbolique de ces cérémonies qui se pratiquent à Oraibi d'une façon un peu plus primitive qu'ailleurs. — A Walpi, M. Ehrenreich a assisté aux fêtes de la confrérie de la flûte (p. 108). Il a aussi observé, à quelque distance de là, une fête avec courses des Indiens Navahos.

ZACHE (HANS). — **Sitten und Gebræuche der Suaheli.** — Zeitschrift für Ethnologie, 1899, p. 61-87.

Ce sont trois chapitres sur la naissance, les initiations de la puberté et le mariage : 1° Accouchement; confession de l'accouchée (p. 62) ; purifications de l'enfant; quarantaine de la mère (p. 64) ; commerce obligatoire des parents après la quarantaine dans l'intérêt de l'enfant (p. 64) ; détermination magique du sexe ; le « baptême » ; 2° La circoncision ; séjour de l'opéré dans une case spéciale (*Kumbi*) ; cérémonie de la puberté des femmes ; dépouillement symbolique (p. 71) ; mystères et épreuves ; épreuve du feu ; 3° Le mariage ; achat de la femme ; repas ; chants ; déguisement du fiancé en femme ; amende payée par les jeunes gens qui viennent s'asseoir à côté de lui ; substitut de la *Jungfern Prostitution*.

J. HALÉVY. — **Ex-voto sabéens relatifs aux purifications.** — Revue sémitique, 1899, p. 267-278.

Ce sont quatre ex-voto du musée de Vienne rapportés par Glaser et publiés par D.-H. Müller. Deux autres semblables qui se trouvent au musée Britannique ont déjà été publiés par M. Halévy en 1872. Bien que la traduction de ces inscriptions laisse place à de grandes incertitudes que M. Halévy ne cherche pas à déguiser, on voit en gros qu'il s'y agit de règles de pureté relatives à la femme, aux relations sexuelles, au cadavre. L'ex-voto était un témoignage de la purification. La femme était impure pendant les menstrues et à certaines époques fixées (p. ex. le 3 du mois de Haggatan). Les relations sexuelles avec des femmes impures devaient être suivies d'une purification immédiate (ablution, changement d'habit). Le contact de l'impur communiquait l'impureté. L'accès des sanctuaires lui était interdit. La nature des purifications signalées n'est pas indiquée. M. Halévy rappelle fort justement un texte d'Hérodote (I, 198) sur les purifications prescrites après le coït chez les Babyloniens. Il met en parallèle avec les inscriptions himyarites les règles de pureté du rituel hébraïque et remarque pour finir qu'il serait absurde de supposer qu'elles ont été rapportées de Babylone après l'exil. La traduction « s'est dévoué » ou « s'est consacré » du mot *tndrn* nous paraît obscure. Nous proposons à M. Halévy de traduire *hrmv* dans l'inscription D par « les jours où elle lui était spécialement interdite ».

H. H.

REINACH (SALOMON). — **L'Amphidromie.** — Anthropologie, 1899, p. 663-670.

L'amphidromie est la première des initiations de l'enfant athénien. Un homme, le père probablement (et non une femme suivant

l'erreur perpétuée par les manuels et les encyclopédies), dépouillé de ses vêtements, le portait en courant autour du foyer. M. Salomon Reinach a sur ce sujet une théorie ingénieuse et spirituelle. Il explique ce rite, et en passant celui de la couvade, par l'idée de la communication à l'enfant nouveau-né de l'effet des actes de ses parents. Notons, page 288, note 1, un cas de couvade encore inédit.

H. H.

H. von FRITZE. — **Die mykenischen Goldringe und ihre Bedeutung für das Sacralwesen**. Extrait des *Strena Helbigiana*. Leipzig, Teubner, 1899, p. 73-85, in-4°.

Représentations d'actes religieux, processions, danses sacrées, attouchement de l'arbre sacré, préparatifs de sacrifices. M. v. Fritze voit dans les pierres gravées des preuves bien caractérisées des influences sémitiques subies par la Grèce mycénienne.

P. STENGEL. — **Der Cult der Winde**. — Hermes, 1900, p. 626-635.

Divers cultes des vents en Grèce. Rapports des diversités des vents avec les divinités athéniennes. Sacrifices.

E. WALTER. — **Die Erdengœttin der Tschuwaschen und Litauen**. — Archiv für Religionswissenschaft, 1899, p. 358-361.

D'après A. Iwanow (*Bulletin de la Société d'archéologie, histoire et ethnographie de Kazan*, XIV. 2, 1897, p. 141-147). Sacrifices de bétail à Dieu et à la Mère de Dieu. Description des rites sacrificiels, (p. 359) et des prières qui les accompagnent.

L. LÉGER. — **Études de mythologie slave** (suite). — Revue de l'Histoire des Religions, 1900, t. I, p. 147-162.

Voir le tome III de l'Année, page 278. Suite de l'énumération des divinités. Démons domestiques. Sacrifices (p. 153). Rite du sang. Sacrifices humains. Sacrifices communiels et festins religieux (Saxo Grammaticus, ed. Holder, p. 565). Le nom du sacrifice dans la toponymie (p. 156). Fontaines et bois sacrés. Temples, magie et divination (p. 160 sqq.).

J. OFFORD. — **Dancing worship**. — Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, 1899, 6.

C. SCHMIDT. — **Die Entwickelungsgeschichte der alttestamentlichen Opferidee**. Progr. Breslau, 1899, p. 29.

H. SCHULTZ. — **The significance of Sacrifice in the Old Testament**. — American Journal of Theology, 1900, 2, p. 257-313.

LEFÉBURE. — **Le sacrifice humain dans les rites de Busiris et d'Abydos.** — Sphinx, vol. III, fasc. 2 et 3.

J.-W. CROWFOOT. — **The lions of Kybele.** — Journal of Hellenic Studies, 1900, p. 118-127.

Étude un peu confuse où l'on distingue : 1° que les symboles des tombeaux phrygiens (taureau tué par deux lions) assimilent le mort à Dionysos ou Attis tué par les Titans ou les Korybantes qui seraient représentés par les lions; 2° que, en vertu des lois du sacrifice théanthropique exposées par Robertson Smith, le mort, identique dans le premier acte au bœuf tué par les lions, s'identifie dans le second acte avec les lions sacrés de la déesse. C'est un intéressant aperçu sur les *mystères*.

The Meaning of Rites. — Edinburgh Review, 1899, n° 389, p. 96 sqq.

Étude générale fort intéressante sur l'évolution des rites dans le christianisme du IIe au Ve siècle. L'auteur étudie successivement la transformation du repas eucharistique, du baptême, le développement de l'ascétisme. En général, l'auteur rattache toutes les altérations qu'ont subies les rituels primitifs à des modifications profondes dans l'étendue du christianisme, dans sa situation officielle, et à l'introduction, toujours plus fréquente, d'éléments étrangers au cours des conversions. — L'article, quoique fort scientifique, fait partie de cette masse de littérature théologique que suscite, dans les églises du Royaume-Uni, le mouvement « antiritualistique » actuel.

B. — *Rites verbaux* (*La prière, le charme*).

M. GASTER. — **Two thousand years of a charm against the child-stealing witch** (*Deux mille ans de l'histoire d'une incantation contre la fée voleuse d'enfants*). Folk-Lore. 1900, p. 129-162.

M. Gaster publie dans cet article trois *charms* roumains, employés contre les maladies qui frappent les enfants en bas âge. Ce sont d'ailleurs des formules typiques susceptibles, moyennant certaines modifications, d'être appliquées à des cas très différents. Ces incantations sont présentées sous la forme d'un conte, d'un petit récit épique, qui décrit un cas analogue ou symboliquement analogue au cas où le charme doit être

utilisé et qui rapporte comment la Vierge Marie, ou l'archange saint Michel, qui peuvent être remplacés, d'ailleurs, par tout autre personnage, ont vaincu le démon et sauvé l'enfant. M. Gaster distingue trois éléments dans ces courts récits, un élément épique, la description de l'intervention du saint, un élément symbolique, la définition du cas analogue, enfin un troisième élément, l'indication des noms magiques du démon. Selon M. Gaster, c'est ce troisième élément qui fait l'efficacité de l'incantation, mais il ajoute : « Le simple nom est quelquefois remplacé par la narration d'un cas semblable à celui qui se présente; parce que la répétition de l'exemple précédent et le rappel de l'efficacité de la première expérience sont considérés comme suffisants pour reproduire les mêmes effets. » Pour nous la hiérarchie des facteurs de l'incantation est différente. L'élément épique, le *mythe*, et c'est ce qui fait l'intérêt de ces documents, doit être mis d'abord. Le charme a pour objet de reproduire par le récit, par le rite verbal les conditions de la première expérience; la récitation du mythe oblige à l'action, en vertu de l'identité du signe et de la chose signifiée, la puissance secourable, et détermine la défaite de la puissance mauvaise ; cela ressemble beaucoup, en somme, à de la magie sympathique.

Une partie du travail de M. Gaster est destinée à suivre les origines de ces incantations roumaines. Il nous en donne successivement des formes slavonnes, byzantines, syriaques et hébraïques; les dernières sont prises dans l'*Alphabet de Sirach* et le *Testament de Salomon*. M. Gaster en conclut que l'origine de ces incantations est littéraire et orientale et qu'une bonne partie du folk-lore est également d'origine littéraire.

H. H.

SCHUETTE (OTTO). — **Braunschweigische Segen**. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1900, p. 62-65.

1. Charmes contre les maladies : page 63, charme du type mythique pour l'étanchement du sang ; page 64, pour le mal de dent ; 2, contre les cauchemars ; 3, charmes pour la croissance des arbres : actes symboliques ; souhaits de nouvel an pour les arbres.

Aberglaube und Besprechungen aus Zoellmersdorf in der Nieder-Lausitz. Ibid, p. 229-231.

N°s 16, 17, 18, 21, 22, 24, Charmes du type mythique.

W. v. SCHULENBURG. — **Spruch gegen Ueberhebung und Verbrechen** (*Charme contre les efforts*). Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie. 1900, p. 74-76.

Charme du type mythique ou dramatique.

JACKSCHATH (Emil). — **Deutsches Beschwœrungs-Buch.** Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, 1899, p. 459-472.

Description d'un manuscrit de la fin du xviiie ou du début du xixe siècle. Maladies et remèdes. Analyse des éléments des cérémonies (1° Rhythme; 2° Action mimétique; 3° Prière; 4° Emploi des nombres sacrés). Textes.

WILHELM (Friedrich). — **Haussprüche aus dem Stubaithal in Tirol.** Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1899, p. 284-287.

Inscriptions des maisons. Prières, souhaits et sentences morales.

J. TUCHMANN. — **La fascination.** Mélusine. T. ix, 1899, p. 222-226, 252-258, 273-280; T. x, 1900, p. 8-11.

Prières écrites ou orales prophylactiques. La prière employée comme charme.

PEREIRA (J.-E. Friend). — **Some Khond-Songs.** Journal Asiatic Society of Bengal. Part. iii. Anthropology. N. S., lxviii, n° 139, p. 1-14.

Contient des hymnes intéressants, en particulier des hymnes à la terre à laquelle on immolait encore récemment des victimes humaines.

BOLTE (Johannes). — **Volkstümliche Zahlzeichen und Jahresraetzel.** Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. 1900, p. 186-194.

W.-J. Mc GEE. — **The beginning of mathematics.** American Antropologist. N. S. I. 1899, p. 646.

Les mathématiques sont issues de la mystique des nombres.

C. — *Les Fêtes ; le Calendrier religieux.*

E. SELER. — **Die bildlichen Darstellungen der mexikanischen Jahresfeste. — Die achtzehn Jahresfeste**

der Mexikaner. (*Fêtes mexicaines.*) Veröffentlich. a. d. kgl. Mus. f. Völkerk. VI, 2, 4. Berlin, Spemann, 1899, p. 52-66, p. 67-204, in-4°.

M. Seler est, on le sait, l'un des américanistes les plus compétents. Très apparemment, même pour ne juger que les choses du dehors, on le voit appliquer les principes d'une saine critique à ces faits si peu étudiés et si intéressants que présentent les religions du Mexique avant la conquête.

Ce travail consiste en trois parties, toutes trois descriptives, mais dont l'une apporte des renseignements doctrinaux importants. Il y a d'abord l'étude sur les représentations figurées des fêtes mexicaines dans un manuscrit de Florence (p. 52-66). Puis une traduction exacte, sur le texte aztèque original du manuscrit de Sahagun (II, 20-38), occupe la fin du volume (p. 167-204). Et cette traduction paraphrasée est précédée par une importante étude de cinq des 18 fêtes annuelles.

On sait que l'année ecclésiastique mexicaine et, on peut le dire, centre-américaine était divisée en dix-huit mois de vingt jours, plus cinq jours sans nom et néfastes. Chaque mois est l'objet de fêtes, de fins de fêtes et de préparatifs de fêtes. Naturellement ces vastes ensembles de cérémonies, à périodicité régulière, portent un caractère sacerdotal extrêmement marqué. Mais comme système rituel elles ont une valeur tout-à-fait remarquable. Aussi le travail de M. Seler a-t-il, d'abord, une grande importance pour l'étude du sacrifice : les sacrifices humains à déification de la victime (fête I et II) et déification des sacrifiants qui revêtent la peau de la victime, sont des faits bien connus mais que nous connaissons maintenant plus à fond. De même, les rites d'entrée, de sacralisation en vue des fêtes, les rites communiels et expiatoires pratiqués dans bien des cas, apparaissent avec plus de clarté qu'auparavant. C'est aussi au cours d'une très vaste étude sur la fête Toxcatl (p. 115 sqq.), que l'auteur nous donne un bon tableau sur la fête périodique (tous les cinquante-deux ans) par laquelle les Mexicains renouvelaient le feu sacrificiel, et revivifiaient par leur sacrifice et par des rites appropriés le soleil nouveau du siècle mexicain nouveau. Cette fête n'est d'ailleurs qu'un agrandissement de la fête annuelle où Tezcatlipoca (le soleil royal noir du jour et de la nuit) était régulièrement engendré à nouveau (p. 153).

Malheureusement, tout ce travail manquant un peu d'arrangements nécessaires, des données précieuses se trouvent éparses çà et là. Ces études se présentent dans l'ordre hasardeux que dicte un commentaire et on les démêlerait difficilement. L'auteur insiste à plusieurs reprises sur le caractère agraire de toutes ces fêtes, sur leur histoire et leurs transformations progressives, sur les localités où elles étaient plus spécialement accomplies. Sur la mythologie qui y fonctionne il nous donne aussi des aperçus systématiques (voy. en particulier ce qui concerne Xipe et Tezcatlipoca, *index*, *ad verb.*). Sur les représentations figurées, M. Seler donne d'excellentes études analytiques. Elles sont intéressantes pour qui veut étudier les dédoublements, les confusions, les développements, les différenciations des images mythiques, d'après des documents absolument authentiques.

La suite de ce travail comportera la fin de cette étude d'ensemble sur les fêtes mexicaines.

M. M.

W. WARDE FOWLER. — **The Roman Festivals of the period of the Republic; an Introduction to the study of the Religion of the Romans** (*Les fêtes romaines sous la République*). Londres, Macmillan, 1899, p. xi-373, in-8°.

Le temps est un objet de représentations collectives au même titre que l'espace. Il s'ensuit que, d'une part, les catégories sociales, entre autres la notion de sacré, s'appliquent au temps comme à l'espace, et, d'autre part, que les phénomènes naturels qui servent à mesurer la fuite du temps doivent être constatés, choisis et consacrés par l'autorité sociale ou religieuse. Le calendrier détermine les périodes et les qualifie au point de vue social. Il se forme d'abord par un processus de spécialisation qui concentre sur certains moments de la durée les qualités de la durée totale, par exemple un certain degré de caractère sacré. La spécialisation est compensée par la périodicité, périodicité des jours fériés, périodicité des jours néfastes; la similitude des parties élémentaires du temps est remplacée par la similitude relative de divisions plus longues, mois, années, etc., dont les éléments se succèdent dans le même ordre. Hâtons-nous d'ajouter que la périodicité de certains actes religieux n'a pas besoin de s'expliquer par cette logique sociale; cependant, même lors-

u'il s'agit des fêtes agraires, on est toujours obligé d'en tenir ɔmpte ; elle s'ajoute au retour périodique des phénomènes aturels, pour déterminer leur date et leur nécessité. Tels ont les principes qui nous font englober dans la sociologie 'étude du calendrier et qui inspirent notre critique.

M. Fowler a fait un commentaire des *Fasti* romains. La tâche avait été singulièrement bien préparée par Mommsen. M. Fowler a ajouté au travail de ce dernier tous les éclaircissements que l'école anthropologique a apportés à l'étude des faits traités ici, et il a fait un livre dont nous dirons volontiers beaucoup de bien. L'introduction traite du comput de l'année, année lunisolaire vague, composée en somme d'une période de dix mois (mars-décembre) augmentée de deux autres mois d'un caractère spécial. C'est ce qui résulte de l'opposition des traditions sur le système de Romulus (10 mois) et celui de Numa (12 mois) ainsi que des particularités religieuses des mois de janvier et de février. Le nombre des jours, des mois, est déterminé par l'idée du caractère favorable des nombres impairs (31-29). — Les divisions du mois dépendent de la lune. La deuxième, les Nones (le premier quartier), étant incertaine, est fixée par l'autorité religieuse. Une autre division (*nundinae*) est donnée par la périodicité des jours de marché. — Les jours sont distingués, au point de vue de leur caractère sacré, en *fasti*, *nefasti*, *intercisi*, c'est-à-dire néfastes dans leur ensemble, mais fastes au moment où s'opère l'acte principal de la consécration dans le sacrifice (p. 10). La fréquence des jours néfastes coïncide avec les périodes de lustration, en février, en avril, époque de fêtes agraires, en juin, pour le même motif, et ils sont nombreux en juillet pour des raisons obscures. M. Fowler néglige de distinguer ici les jours néfastes réservés aux sacrifices expiatoires, de ceux où tout acte religieux public était interdit (voy. Aust, *Religion der Römer*, p. 56). Les jours néfastes attribués aux divinités non chthoniennes (Jupiter) portent une marque spéciale (NP) dans les calendriers récents. — Le premier jour du mois, les calendes, étaient consacrées à Junon, qui paraît se confondre avec la lune (p. 8). Les ides étaient consacrées à Jupiter, nouveau cas de spécialisation avec périodicité mensuelle.

Les Fastes sont aussi incohérents que la religion romaine. Ils portent la trace des annexions de cultes qui en composent l'histoire. M. Fowler, désespérant de présenter un tableau

méthodique des fêtes qui le satisfît complètement, les a énumérées dans leur ordre chronologique. Chaque mois forme un chapitre et chaque chapitre, en somme, forme un tout, les opérations caractéristiques du culte de chaque mois étant suffisamment homogènes : les mois, Mars, Januarius, Februarius, Maius (interdiction du mariage en mai), ont leur individualité. M. Fowler, cependant, a bien soin de noter les connexions des fêtes.

Sans toutefois trop systématiser, il n'est pas impossible de les grouper et de les classer méthodiquement. Elles répondent aux différents côtés de la vie nationale. Si certaines d'entre elles satisfont à une multiplicité d'objets (fêtes de mars, fête du cheval d'octobre, *Parilia*, p. 83), il faut tenir compte de cette diversité d'objets pour comprendre les modifications correspondantes du rituel schématique. On peut donc ranger les fêtes par objet, réunir par exemple les *Carmentalia* du 11 et du 15 janvier, fêtes de la naissance, aux fêtes de la génération célébrées en avril, époque des mariages (*Fortuna virilis*, 1er avril ; *Flora*, 28 avril), les doubles fêtes de la vie militaire, (*armilustrium* du 19 mars et *armilustrium* du 19 octobre) dont l'une prépare l'entrée en campagne et l'autre le retour au foyer, enfin les fêtes agraires, cérémonies du labourage, des semailles (*Saturnalia*, *feriae sementivae*), de la végétation au printemps (*Fordicidia*, *Cerialia*, *Robigalia*), des prémices de la moisson (*Vestalia* de mai et de juin), de la moisson (fête d'Hercule au Circus maximus, p. 197, *Consualia* et *Opiconsivia* du mois d'août), du commencement de la consommation des fruits (*Meditrinalia*, p. 239), du battage, de l'engrangement (*Consualia* du 15 décembre, et, selon Macrobe, *Saturnalia*, p. 271). Le groupe des fêtes agraires est encore incohérent, car sans compter les cultes annexés au cours de l'histoire, le calendrier de Numa a enregistré les fêtes particulières des communautés dont la réunion a formé Rome (Doubles *Carmentalia*, p. 290 ; les *Agonia* du Septimontium et les *Paganalia* de la plaine, p. 267). Il faut donc diviser le groupe en systèmes simples par genres de culture et d'élevage : fêtes du blé, des fèves (voy. l'index), du vin (*Vinalia*, *Meditrinalia* du 11 octobre), des troupeaux (*Parilia*), etc. — par sacerdoce : fêtes des Saliens, des Arvales, des Vestales, qui jouent dans la société le rôle des filles dans la famille et sont mêlées à toutes les fêtes primitives qui touchent à l'alimentation de la communauté (p. 114) — par groupes sociaux : fêtes des

Curies (*Fordicidia*, *Fornacalia*, p. 303). Le lien de certaines fêtes est indiqué par le rituel, l'une prépare l'autre et des éléments communs y figurent (*Parilia*, *Fordicidia*, sacrifice du cheval d'octobre). Le système le plus simple est formé par deux fêtes d'une même divinité (*Consualia* d'août et de décembre ; double fête d'Ops, p. 273 ; double fête de la *Bona Dea*, p. 103, 253). Les fêtes des divinités associées s'attirent réciproquement (groupe de deux fêtes à trois jours d'intervalle, p. 290 ; Consus et Ops, 21-25 août ; *Fordicidia* et *Cerealia*, 15-19 avril) ; il en est de même des fêtes d'une même divinité à fonctions multiples (*Quinquatrus* et *Tubilustrium*, 19-23 mars).

Il ne nous semble pas que la théorie des fêtes agraires ait fait un progrès dans le livre de M. Fowler et, de fait, il n'en promet point. Presque toutes les opérations qu'elles comportent sont pour lui des *lustrations*, terme vague. Comme type de sa méthode, nous renvoyons à l'explication de l'*auspicatio vendemiae* (prémices de la vendange), p. 104 sqq. Il se méfie des génies de la végétation ; il nie que le cheval d'octobre en soit un (p. 244), il fait de même pour les *Luperci* et, pour lui, la fête des *Hirpi Sorani* est une vieille fête totémique. M. Fowler, en outre, ne tient pas suffisamment compte des circonstances de l'emploi des rites : la purification du temple de Vesta aux *Vestalia* de juin, après la fête, ne saurait être comparée à la purification qui précède le renouvellement du feu chez les Creeks (p. 153). La méthode en somme est flottante. Nous croyons, quant à nous, que la mystique des propitiations dont il abuse se résout en des mécanismes sacrificiels. La fustigation des Lupercales, par exemple en est un et doit être distinguée des cas cités en ceci qu'elle se fait avec les bandes de la peau d'un animal sacrifié. Le caractère sacré des choses agraires implique la nécessité d'établir aux époques critiques des relations définies entre la communauté humaine et ces choses. C'est là, selon nous, le principe de tous les rites agraires. Ces relations comportent différents processus de communication ou d'élimination totale ou partielle de certains caractères sacrés, dont nous avons essayé déjà de rendre compte (*Année sociologique*, t. II, p. 106-115). Toute explication de la fête des *Argei* doit partir de ce fait essentiel que les poupées, jetées dans le Tibre, étaient prises chacune d'une chapelle différente et qu'elles représentaient ces chapelles ; c'est une « désacralisation ». Les *Fornacalia* sont particulièrement « *religiosas terminis agrorum* » (Pline, N.-H., 18, 8) ;

elles établissent un lien entre la communauté, le sol, les fruits et les opérations agraires; les gâteaux rituels y représentent sans doute la récolte; de plus, comme fête du sol et des limites, elles forment groupe avec les *Terminalia* et les Lupercales; il est impossible de n'y voir qu'un culte communiel de la curie.

Quant à la question des génies de la végétation, le caractère sacrificiel des fêtes en donne la clef. Si le meurtre du cheval d'octobre est un sacrifice agraire, comme M. Fowler l'accorde, la victime incarne le blé ou l'esprit du blé.

Avant de quitter les rites, signalons la comparaison des *Poplifugia* avec les *Bouphonia* d'Athènes (p. 176), le rapprochement des *Ancillarum feriæ* (p. 177) et de leurs feintes batailles avec les mauvais traitements infligés au personnage du passant ou de l'étranger dans les fêtes agraires européennes, et des passages intéressants sur la participation des animaux aux fêtes de la ferme, décoration, courses, etc. (p. 93, 208, etc.).

La vie agricole forme un cycle auquel correspondent les fêtes agraires. L'année également, prise en elle-même, forme un tout, dont l'existence et le caractère sacré comporte certaines opérations spéciales : renouvellement du feu au début de l'année, le 1er mars, qui n'est mis en relation ici avec les rites agraires que par le seul fait que la consécration des prémices se fait dans le culte de Vesta ; purification de février avant le commencement de l'année.

Viennent ensuite un certain nombre de fêtes dont il est impossible de faire des systèmes. — Fêtes des morts : *Lemuria*, *Larentalia*, fête de la sortie des âmes (*Mundus patet*). La relation de la signification cosmologique du *mundus* avec son affectation primitive (endroit où l'on jetait les prémices des récoltes, p. 211) n'est pas une simple relation de fait, mais une relation logique ; rappelons que les prémices dont il s'agit ici éliminent ce qui interdit aux hommes l'approche et l'usage des récoltes, opération analogue à l'expulsion du bouc dans la religion hébraïque; les régions sacrées vers lesquelles se font ces expulsions et le domaine des morts coïncident toujours. — Cultes de la Plèbe, cultes de Cérès, de Fortuna, de Feronia (p. 253), de Diane Aventine. — Cultes exclusifs des sexes : les fêtes de l'*Ara Maxima* excluent les femmes; le culte de la *Bona Dea* exclut les hommes. Ces différentes fêtes peuvent être en relation avec les systèmes précédemment mentionnés comme le culte de la *Bona Dea;* la fête de *Fors Fortuna* est la fête du solstice d'été.

Ne négligeons point d'attirer l'attention sur une série de faits que le plan de M. Fowler l'oblige à nous livrer à l'état brut, mais qui sont de nature à nous donner une idée précise de la nature des fêtes et de la façon dont elle était conçue. Ce sont les traditions généralement mythiques sur leurs origines. Les unes renouvellent annuellement une fête expiatoire. C'est le cas des *Cerealia* fondées à la suite d'une famine (p. 75) (Cf. Pitrè, *Feste patronali in Sicilia*, passim). Les autres commémorent la fondation du temple. Or, remarquons que les anniversaires coïncident et se confondent souvent avec d'autres fêtes (anniversaire de la fondation du temple de Vénus et *Vinalia*, p. 86). L'anniversaire de la fondation de Rome coïncide avec les *Parilia* (p. 83). D'autres enfin sont instituées en commémoration d'un événement historique. L'imagination populaire paraît préférer ce recours à l'histoire à tout autre mode d'explication de l'origine des fêtes : fête du *Tigillum sororium* (combat des Horaces), *Poplifugia* (p. 176 : 1° fuite du peuple après la mort de Romulus ; 2° fuite des Romains dans une guerre contre les Fidénates, suivie deux jours après d'une grande victoire). — Remarquons que le Sénat, en 42, fixa à cette date l'anniversaire de la naissance de César, *Consualia* (p. 178).

M. Fowler n'a pas oublié son sous-titre et nous donne en passant des renseignements précieux sur la religion romaine en général et les dieux en particulier. Il insiste sur des noms comme *Opiconsivia* (p. 212) et y dénote le besoin d'être aussi précis et compréhensif que possible dans l'invocation des pouvoirs surnaturels. Il donne (p. 121) une très méthodique explication du mot *Vediovis* qui signifie essentiellement l'autre Jupiter ; c'est une espèce de dédoublement de Jupiter auquel il n'est pas nécessaire d'attribuer a priori (*Contra* Aust, *Religion der Römer*, p. 121, 168) un caractère défavorable.

Nous avons cité plusieurs fois le livre de M. Aust, *Religion der Römer* dont nous rendons compte plus loin. Signalons ici son chapitre sur les fêtes (p. 168, 183) où elles sont classées assez peu méthodiquement. Citons son opinion sur les *Argei* que nous avons touchés plus haut ; il pense avec M. Wissowa que leur fête est d'institution relativement récente ; nous pensons que, s'il en était ainsi, la fête appartiendrait au culte d'une divinité déterminée ; l'indécision des textes sur ce point nous paraît une preuve suffisante d'antiquité.

H. H.

TILLE (ALEXANDER). — **Yule and Christmas; their place in Germanic year** (*Place de Yule et de Noël dans l'année germanique*). London, Nutt, 1899, p. 218, in-8°.

Nous nous dispensons de répéter ici ce que nous essayions d'exprimer en tête du précédent compte rendu. Le titre du livre ne répond qu'aux derniers chapitres. L'objet est de montrer comment l'année germanique s'est confondue avec l'année romano-chrétienne. L'année germanique n'est pas une année astronomique tenant compte des équinoxes et des solstices; ses époques sont celles de la vie pastorale d'abord, agricole ensuite. Le modèle de l'année germanique est, selon M. Tille, une année syro-égyptienne divisée en six saisons d'à peu près 60 jours, réunies deux à deux en trois groupes. Yule est une de ces saisons qui s'étendait de la mi-novembre à la mi-janvier et son nom rappelle celui du mois cypriote ἰλαῖος, ἰουλαῖος ou ἰούλιος de la même saison (p. 8). L'histoire de la nomenclature des douze mois de notre calendrier dans les langues germaniques présente un nombre suffisant d'exemples de la désignation de deux mois consécutifs par le même nom pour fournir un témoignage absolu de la division primitive en six saisons. Ces six saisons furent groupées concurremment en deux et en trois périodes. Mais, dans les deux cas, le point de départ de la division paraît être le commencement de l'hiver qui tombe pour les Germains du Nord vers le milieu d'octobre pour ceux de l'Ouest et des îles Britanniques, vers le milieu de novembre. Des fêtes, avec de grands repas de viande, avaient lieu chez les Germains à cette époque de l'année (Tacite. *Annales*, I, v); une série de prohibitions ecclésiastiques, et en particulier, un canon du concile d'Auxerre de 578 paraissent prouver que la Saint-Martin du 11 novembre coïncide (p. 26) avec l'ancienne fête germanique. C'était le moment où l'on tuait le bétail que l'on ne pouvait nourrir à l'étable pendant l'hiver.

Les autres périodes de la division tripartite, mi-mars, mi-juillet, étaient et sont restées marquées par des fêtes et des paiements de redevances; la mi-mars était l'époque des assemblées mérovingiennes. Sous les Carolingiens, les trois termes correspondent à des assemblées judiciaires. Mais la deuxième division était également usitée; les champs de mai carolingiens appartiennent à cette division bipartite.

La mi-mai et la mi-novembre sont des dates choisies pour les assemblées ecclésiastiques. L'Église de Gaule institua l'*Avent* pour utiliser la fête de novembre comme préparation à la fête de Noël et les *Rogations* correspondirent aux fêtes de mai. Selon M. Tille, la Saint-Michel du 29 septembre correspond également à d'anciennes fêtes populaires. Ici, semble-t-il, la preuve est plus difficile à faire : la fête ecclésiastique ne fut pas instituée avant 813. Le changement des conditions économiques, le passage d'un régime presque exclusivement agricole au régime pastoral fit tort à la fête de novembre et profita à la fête de septembre qui marquait la rentrée des récoltes et correspondait à peu près à l'équinoxe.

Les fêtes populaires de janvier : les calendes, l'exposition des tables de fortune, sont étrangères aux anciens Germains. La fête païenne du solstice d'hiver, que les missionnaires romains trouvèrent célébrée en Angleterre, appartient au paganisme romain (p. 87). Le calendrier romain s'imposa aux peuples de race germanique dès qu'ils entrèrent en contact avec l'empire.

La fête de Noël est entièrement chrétienne. La croyance au caractère miraculeux de la rosée dans la nuit de Noël vient du psaume *Rorate cœli*. L'arbre de Noël répond à des légendes chrétiennes et à des rites romains des calendes de janvier (p. 170 sqq.).

Dans l'ancienne année scandinave, les époques de la division tripartite tombent les 9-14 octobre, 9-14 février, 9-14 juin ; celles de la division bipartite, le 9-14 octobre et le 9-14 avril. L'influence de l'année romaine fit prévaloir les dates intermédiaires du 9-14 janvier et du 9-14 juin. La fête de *Yule* paraît postérieure à 840. Elle devint la principale fête sous l'influence de l'année julienne. Le roi Hakon (940-943) ordonna, le premier, la célébration de Yule à la date de Noël. H. H.

BILFINGER (Gustav). — **Untersuchungen zur Zeitrechnung der alten Germanen. I. Das altnordische Jahr** (*Recherches sur la chronologie des anciens Germains. I. L'ancienne année norroise*). Stuttgart, W. Kohlhammer, 1899, p. 99, in-4°.

M. Bilfinger écrit en tête de sa préface des mots qui sont à citer. Il considère « l'orientation dans le temps (*die zeitliche Orientierung*) comme une fonction essentielle de l'esprit

humain et le développement de cet art comme une excellente échelle de la civilisation ».

Son point de départ est l'année civile islandaise. C'est une année de 52 semaines (364 jours), divisée en 11 mois de 30 jours et un de 34 (juin-juillet), groupés en deux saisons, hiver et été, subdivisées en deux demi-saisons (été : 9-16 avril, 13-20 juillet; hiver : 11-18 octobre, 9-16 janvier). L'année retarde d'un jour par an sur l'année julienne; la concordance est rétablie, en tenant compte des années bissextiles par l'intercalation d'une semaine supplémentaire tous les cinq ou six ans. Les documents norvégiens témoignent de l'usage d'une année de semaines du même type, et de la même division en saisons.

Les mois de la deuxième saison d'hiver ont une importance particulière et paraissent avoir été assimilés ou avoir tendu à s'assimiler à des lunaisons (p. 25).

Quelle est l'origine de cette façon de concevoir l'année? Telle est la question à laquelle M. Bilfinger essaye de répondre. L'ancienne littérature norvégienne fait coïncider les dates des fêtes païennes avec les saisons de l'année usuelle : 1° au commencement de l'été ; 2° au commencement de l'hiver ; 3° au milieu de l'hiver (*Yule*). L'auteur en énumère de nombreuses preuves (p. 30 sqq.).

Ces textes n'arrêtent point M. Belfinger qui prétend, au contraire, que tous les éléments de l'année norroise sont empruntés à l'année chrétienne. D'abord, la semaine. L'importance particulière du jeudi (*Donnerstag*) chez les peuples germaniques n'est point une preuve d'origine germanique. Ce que le texte de la *Vita Eligii* « *Nullus diem Jovis absque festivitatibus, nec in Maio, nec ullo tempore in otio observet* », paraît sous-entendre de coutumes païennes, doit dépendre uniquement de l'attribution de ce jour à Jupiter (p. 39). D'ailleurs, son caractère de jour à demi férié remonte aux premiers temps du christianisme où, par opposition aux Pharisiens qui jeûnaient le mardi et le jeudi, on prescrivit de jeûner le lundi, le mercredi et le vendredi (*Constitutions apostoliques*, VII, 23 *alias*) ; le mardi et le jeudi devinrent par suite, dans tout le monde chrétien, les jours de réjouissance et de grands repas. Le rite donna lieu à toute une floraison d'explications mythologiques où les Scandinaves eurent leur part (p. 41). L'attribution des noms de dieux germaniques aux jours de la semaine est l'œuvre des chrétiens (l'évêque Jan von Holum.

1106-1121, en Islande); le samedi seul n'étant point attribué reçut un nom commun : on l'appelle à peu près partout le jour du lavage ou du bain (*laugardag*, etc.), dénomination qui paraît s'appuyer également sur des usages chrétiens (p. 48).

L'année scandinave est un produit de l'adaptation du calendrier julien à l'année juive composée de lunaisons et de semaines. Les mois lunaires norvégiens sont les lunaisons dont on tient compte pour établir la date de Pâques. Le tableau des fêtes mobiles de l'Eglise est dressé selon une année de semaines. La date du début de l'été coïncide avec celle du jeudi de Pâques dans les années où Pâques tombe dans la troisième des cinq semaines de l'année scandinave entre lesquelles il oscille. Les *Fahrtage*, la date la plus importante de l'été dans les usages islandais, coïncident avec la Pentecôte de cette année pascale moyenne. En somme, les Scandinaves ont utilisé le fragment d'années de semaines dont tient compte l'année ecclésiastique. Il n'est pas jusqu'à la semaine intercalaire dont ils n'aient trouvé le modèle tout fait.

M. Bilfinger va plus loin (p. 79 sqq.), il nie l'origine germanique des fêtes populaires. La Saint-Michel commémore la consécration d'une église de l'archange sur le Gargano, le 29 septembre (Saint-Michel) coïncidant, dans la première année du calendrier dionysien, avec la septième pleine lune, c'est-à-dire avec le 15 Tischri du calendrier hébreu et le commencement de la fête des Tabernacles. La Saint-Martin n'est pas plus germanique. L'oscillation du commencement de l'été entre le jours des Brandons, le jeudi d'avant la Pentecôte (*Ssemik* des Slaves), et le quatrième dimanche de carême repose sur des idées qui n'ont rien de populaire. Pâques tend à devenir le commencement de l'été et M. Bilfinger en donne des preuves abondantes. Nous verrons dans les fascicules qui doivent suivre s'il tient un compte égal des usages attachés aux dates qui passent pour être les dates caractéristiques de l'année germanique. Nous pensons que l'ardeur de la critique l'entraîne un peu trop loin. Il attribuerait volontiers à la règle de saint Benoît l'origine de l'idée courante qui fait commencer l'hiver en novembre (p. 81). Pourquoi s'écarter de la division latine des saisons ? La variation de la date de l'Avent nous paraît décisive. Elle tient compte de l'observation d'une fête antérieure au début de l'hiver. N'oublions point que le calendrier répond à des représentations collectives lentement déve-

loppées. La chronologie savante entraîne un ensemble d'idées et d'habitudes qu'elle règle. Les mois de l'année islandaise, par exemple, ont reçu des noms (p. 7) qui montrent comment ils se sont implantés dans la vie des gens qui les ont adoptés. C'ést sur une conclusion semblable que nous espérons voir finir ce bon travail. H. H.

M. HOEFLER. — **Das Jahr im Oberbayrischen Volksleben mit besonderer Berücksichtigung der Volksmedicin** (*L'année dans la vie populaire de la Haute-Bavière, spécialement au point de vue de la médecine populaire*). Extrait des Beiträge zur Anthropologie und Urgeschichte Bayerns. XIII, 1-3. Munich, Bassermann, 1899, p. 48, in-4°.

L'année populaire est l'héritière de l'année germanique. Les vieilles fêtes et les vieilles notions du temps déguisées mais encore vivantes subsistent sous la trame du calendrier julien. L'année populaire comporte un système de représentations étranger au calendrier savant et si profondément enraciné que l'origine doit nous en échapper. Les grandes fêtes, l'hiver et l'été, sont les éléments essentiels de cette chronologie rudimentaire.

Les puissances surnaturelles sont encadrées dans l'année usuelle. L'hiver est attribué aux démons et aux morts, comme la nuit. Le printemps les chasse comme le chant du coq à l'aurore, et c'est au fort de l'été qu'il est le plus facile de les maîtriser. Nous doutons que la séparation des démons et des saints soit aussi exacte.

Les saints qui, dans le calendrier populaire, interviennent comme des protecteurs dont le pouvoir est mis en action par des offrandes propitiatoires, personnifient des fonctions spéciales attribuées au monde surnaturel par les besoins de la société. Leurs pouvoirs sont spécialisés comme ceux des démons. De la nature des relations qui unissent les saints à leurs adorateurs, il résulte que le culte des saints a hérité d'une religion antérieure. M. Hoefler énumère (p. 4) une série de déformations d'antiques sacrifices conservées pieusement dans la vie domestique des paysans bavarois. Pour M. Hoefler, il est impossible qu'un rite se perde complètement. Nous croyons, quant à nous, qu'il n'est pas nécessaire de faire remonter aux anciens Germains tout ce que le rituel du culte des saints présente d'étranger au christianisme. Celui-ci ne

atisfaisait point à toutes les exigences religieuses de la vie es populations qui l'adoptèrent. Elles l'ont adapté aux besoins e leur imagination et ont complété son rituel et son calendrier suivant les formules particulières à leur état de civilisation.

M. Hoefler suit méthodiquement le calendrier en indiquant pour chaque jour, en regard du nom du saint ou de la fête, es rites spéciaux de l'église ou de la maison, les pouvoirs des saints, les vertus particulières du jour, les maladies que l'on risque d'y contracter ou que l'on a chance d'y guérir, les plantes à cueillir, etc. C'est un précieux répertoire.

H. H.

PITRÈ (Giuseppe). — **Feste patronali in Sicilia.** Torino-Palermo, Carlo Clausen, 1900, p. LVI-572, in-8°.

M. Giuseppe Pitrè nous donne ici, classé par provinces, le compte rendu des fêtes-patronales de 91 villes, bourgs et villages. Ce sont des récits pittoresques, et non des analyses scientifiques. M. Pitrè, qui s'est proposé avant tout de fournir des matériaux aux sociologues et aux folkloristes, craindrait de les altérer en les interprétant. Même dans les cinquante pages de généralités qui commencent le livre, l'auteur se contente de rapprocher les traits communs, sans essayer de systématiser. Qu'avons-nous à tirer de son livre ?

L'action de la puissance des saints, et plus généralement de toutes les forces sacrées, est intermittente. Ces forces sont représentées comme ayant agi une première fois dans des circonstances données. Pour que cette action se renouvelle, il faut renouveler les conditions. Ou bien, étant donné que l'Assomption et l'Annonciation ont été des manifestations miraculeuses de l'activité des êtres divins, si l'on en rappelle les circonstances accessoires, l'on aura chance de réveiller cette activité pour en tirer les bénéfices que l'on en attend. C'est le soin que l'on prend pour renouveler ces conditions qui constitue la fête. La date choisie est déjà par elle-même importante. Les rites de la fête s'ajoutent aux circonstances de temps pour reconstituer le milieu favorable. D'une part, des rites verbaux, hymnes, scènes dialoguées (p. 425), d'autre part, des rites figuratifs, généralement du moins en Sicile, réunis dans le cérémonial de la procession, représentent autant que possible le drame mythique, origine de la fête. Il

est nécessaire que le saint sorte de son sanctuaire, pour qu'il soit bien éveillé et qu'aucune barrière ne limite son activité. Souvent, sa statue donne des marques particulières de vie pendant sa fête, comme des sueurs surnaturelles (p. 373, 374). Les conditions de l'action sont tellement importantes que la personnalité du saint disparaît devant les particularités du jour. La détermination de ces particularités peut n'être pas ancienne, mais résulter de superstitions récentes. Saint François de Paule est le saint des vendredi 13; saint Joseph est le saint du 19 du mois. La périodicité du retour de l'activité sainte peut être mensuelle ou annuelle.

De ce qui précède il suit que la fête est conçue comme un anniversaire ou une commémoration, commémoration d'un acte simple du mythe divin, de l'invention de la statue, d'un miracle, d'un fait historique. Le fait commémoré peut être suggéré par le rituel même de la fête. Par exemple, les bateaux de carton brûlés à la fête de s. Angelo à Licata ont transformé le saint en un brûleur de galères turques; les personnages mythiques, géants ou autres, libres ou enchaînés, traînés dans une multitude de processions sont devenus presque partout des prisonniers sarrasins qui rappellent les triomphes variés des libérateurs normands. Il ne s'agit pas ici naturellement de l'origine même de la fête, mais de l'idée qu'on s'en fait.

L'action de la coutume tend à faire des actes de la fête des gestes nécessaires, automatiquement provoqués par le retour de la date à laquelle on a coutume de les faire. Il y a donc une infinité d'actes rituels qui n'ont pas reçu d'explication mythologique ou historique. Leur raison d'être est la tradition. Le rite une fois établi doit subsister par la force de l'impulsion initiale. Les courses de *barberi* de la Santa Rosalia, supprimées par la municipalité de Palerme, sont continuées par les jeux traditionnels des enfants; il est à croire qu'ils perpétueront longtemps encore le souvenir d'un rite qui classait la Santa Rosalia parmi les fêtes agraires.

La multiplication des motifs de sanctification produit un courant inverse. Les motifs de la fête se rafraîchissent, se rajeunissent. Un motif historique se substitue presque partout au motif mythique. Les légendes de l'origine des fêtes tendent à s'évhémériser. Mais les thèmes restent les mêmes. D'ailleurs ils sont généralement simples. C'est un miracle ou un bienfait plus récent du saint que l'on commémore de pré-

férence à un miracle ancien. Il témoigne d'une activité plus vivante. Ce processus de rajeunissement tend à substituer des saints nouveaux aux saints défraîchis. Généralement, l'on s'arrête à l'adjonction du nouveau saint.

Faut-il faire remonter jusqu'à l'infini cette échelle de rajeunissements? En d'autres termes, les saints et leurs rites sont-ils l'héritage des religions antiques? Ou bien y eut-il là création spontanée de cultes suivant des lois semblables à celles qui présidèrent à l'organisation de leurs prédécesseurs? En somme, le rituel de ces fêtes est fort simple. 1° Il comprend des *funzioni*, c'est-à-dire des offices ecclésiastiques; mais ceux-ci sont surajoutés. Jusque dans l'église, le jour de la fête, les laïques dominent. Ils l'envahissent à la Santa Lucia de Syracuse, c'est la confrérie laïque qui se charge de porter la statue; le clergé précède de loin ou officie loin de la foule. Partout ailleurs, les porteurs de la *Bara*, c'est-à-dire de la châsse ou de l'estrade qui porte le saint, sont aussi des laïques. C'est d'ailleurs un office dévolu à une certaine classe de gens, office parfois héréditaire, parfois vénal, à moins que les porteurs ne soient liés au saint par un vœu. Les porteurs de la *Bara* ou la confrérie à laquelle ils appartiennent sont les vrais prêtres de la fête du saint. 2° L'acte essentiel, qui se retrouve partout, est la procession qui réalise la présence du saint hors de son église. Les moments solennels de la procession sont les arrêts, dont on se dispute le bénéfice : car ils prolongent l'action sainte sur un point favorisé. Des offrandes de cire, de céréales et de bétail se font au moment de la procession. Nous avons vu que les rites commémoratifs y sont mêlés. Remarquons que les différentes particularités de la procession sont dictées par la notion même de la fête. 3° Mais il y a des rites plus spéciaux. On voit figurer dans les fêtes des personnages qui paraissent n'avoir aucun rapport avec le culte du saint, comme les géants et le chameau dans la fête de l'Assunta à Messine, le serpent et les charmeurs de serpents dans la fête de San Rocco de Butera (prov. de Caltanisetta). Est-ce à dire que ces personnages soient des survivants d'une phase antérieure du culte? Ce peuvent être dans certains cas de pures inventions carnavalesques, et il faut toujours tenir compte de cette possibilité. 4° Des rites de fêtes agraires sont mêlés au rituel des fêtes patronales. On y offre des prémices; on y tue le premier bétail de l'année; elles sont accompagnées de foires aux bestiaux ou de concours d'ani-

maux. Les mythes où le premier bienfait du saint a été de porter remède à une famine sont presque aussi nombreux que ceux qui lui attribuent la fin d'une peste. On lui demande de faire tomber la pluie, ou l'on tire des présages pour l'agriculture des particularités de la procession. 5° Beaucoup de fêtes sont des fêtes de professions et entraînent des rites de même ordre (propitiations, bénédictions) que ceux des fêtes agraires. La fête de s. Angelo à Licata, où l'on brûle une barque, est une fête des pêcheurs. La fête des saints Cosme et Damien à Palerme est à la fois une fête des mariniers et des jardiniers. 6° La fête peut répondre enfin à un autre genre de fonctions spéciales du saint fêté; par exemple, celle de saint François de Paule, à Palerme, invoqué par les femmes enceintes. Le culte de François de Paule, entre autres, nous montre que le progrès se fait en sens inverse de la spécialisation; c'est un saint jeune, presque sans histoire, dont le nom s'est attaché à une date, dont le genre de sainteté n'a rien de commun avec le sien; c'est un dieu médecin à qui l'on voue des enfants, les maçons l'ont pris comme patron, les jardiniers de la Concha d'Oro lui demandent la pluie; bref, il se charge de tant de fonctions spéciales qu'il serait capable de se créer une personnalité très complexe.

M. Pitrè nous montre en somme une véritable religion qui vit et se transforme suivant des lois que devra dégager l'étude comparative. Les saints sont représentatifs, ce n'est pas la légende savante qui définit leur personnalité; elle est créée par les besoins de leur cercle d'adorateurs. Les saints ont fourni des noms aux thèmes simples et anonymes de la mythologie usuelle et aux divinités virtuelles développées par les groupes sociaux. H. H.

A. VELLAUER. — **Etude sur la fête des Panathénées dans l'ancienne Athènes.** Lausanne, Rouge, 1899, p. 127, in-8°.

Ne rattache pas cette fête au cycle des fêtes agraires, comme avait fait Mommsen, mais pense qu'elle n'avait pas d'autre objet que de célébrer la victoire d'Athéna Polias sur le géant Aristeios.

SMITH (NOWELL). — **Dies Communes. Dies Atri.** The classical Review, 1900, p. 223.

A. BAUMSTARK. — **Das Kirchenjahr in Antiochia zwischen 512 und 514.** Roemische Quartalschrift, 1899, fascic. 3 et 4.

PASIG. — **Das Evangelische Kirchenjahr in Geschichte. Volksglauben und Dichtung**. Leipzig, Naumburg, 1899.

E.-J. PAYNE. — **History of the New World called America.** t. II. Oxford, Clarendon Press, 1899, p. xxvii-548, in-8°.

Le livre débute par une théorie générale sur l'évolution du groupe social élémentaire (*food-seeking group*). Elle est trop éloquente et trop peu précise. L'exogamie est expliquée par la nécessité de chercher au dehors des travailleurs agricoles. Vient ensuite un exposé sur ce que l'on sait du peuplement de l'Amérique, où M. Payne intercale une théorie vraiment excellente, claire et nourrie du développement des langues. — La partie la plus intéressante pour nous de ce que l'auteur écrit sur les anciennes civilisations américaines est une étude du calendrier. Il établit la fausseté des prétendus raffinements de l'astronomie mexicaine. L'unité de l'année mexicaine est une période de 20 jours ; l'année religieuse se compose de 10 de ces périodes. A ce premier groupement, il superpose une année solaire de 360 jours qui comprend 18 mois de 20 jours; quatre de ces années augmentées d'une nouvelle période de 20 jours ramènent le solstice à la même date. Les Péruviens comptaient approximativement par lunes.

H. H.

K.-L. LUEBECK. — **Die Krankheitsdaemonen der Balkanvoelker.** Zeitschrift des Vereins für Volkskrunde, 1899, p. 295-304

Voir *Année sociologique*, t. III, p. 247. Il s'agit des rites de la semaine des *Russalkas* (Elfes. Fées). Cette semaine appartient aux Russalkas. Tous les jours sont fériés ou à demi fériés. Ceux qui rompent la loi du chômage sont frappés de la maladie des Russalkas (une espèce d'épilepsie), ceux qui l'observent échappent à leur pouvoir. Les rites sont accomplis par les associations des *Islouschars*. Toute la puissance religieuse ou magique qui se déploiera au cours de ces cérémonies est concentrée sur le chef de la corporation, le *Watafin*. C'est lui qui choisit et consacre les Kalouschars. Le caractère sacré des Kalouschars ne dure que pendant la semaine des Russalkas. La consécration se fait le samedi de la semaine précédente. Les nouveaux associés prononcent une imprécation qui les sépare de la société des autres hommes. Ils reçoivent du Watafin un bâton sacré fabriqué spécialement pour cette semaine et qui ne vaut que pour elle. Les bâtons et leurs porteurs sont aspergés d'une eau où sont infusées des plantes spéciales. Enfin on fabrique l'étendard dont les éléments ont été préparés de la main du chef de la corporation. L'étendard est aux bâtons sacrés ce que le Watafin est à ses assistants. Les préparatifs faits, la bande se livre

à ses opérations traditionnelles. Elles doivent être accomplies par un nombre fixe de participants. Elles consistent en des danses dont les principales ont pour objet d'exorciser les malades possédés par les Russalkas. Ce sont des rondes frénétiques, qui se dansent autour du malade et d'un vase (le vase doit être neuf) rempli de plantes infusées. Le Watafin étend le drapeau sur le patient; il se lave avec l'infusion dont il asperge aussi les danseurs. La musique joue des airs rituels. Les Kalouschars sautent par-dessus le malade. A la fin, on brise le vase; le possédé subitement guéri se dresse en sursaut et enlève son lit de paille : les Kalouschars ont pris en eux les esprits dont il est délivré. A la fin de la semaine les Kalouschars se désacralisent par l'accomplissement dans un ordre inverse des rites de leur consécration.

Les génies des maladies possèdent chacun leur jour ; où ils sont particulièrement dangereux, mais où l'on pourrait les maîtriser si le calendrier des maladies était connu. Par bonheur, le 24 juin leur appartient en commun. C'est pourquoi il faut cueillir à cette date les herbes prophylactiques. Une chanson des cueilleuses de la Saint-Jean a pour sujet une espèce de mythe, cas typique de possession par un démon où l'on aperçoit la dépendance mutuelle des plantes salutaires et des génies nuisibles. H. H.

A. GAIDOZ. — **Les Lupercales**. Mélusine, t. IX, p. 239.

Coutume alsacienne. A Kindwiller les jeunes gens parcourent les rues en claquant des fouets le jour de la Pentecôte.

HARTUNG (Oskar). — **Zur Volkskunde aus Anhalt**. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1900, p. 85-90.

Chants de la moisson, de l'abatage des bêtes de boucherie (Saint-Martin). Enfouissement du mal (sacrifice) dans les épizooties (p. 89). Repas de la moisson et de la Saint-Martin. Pronostics relatifs au blé à la Saint-Michel.

LEMKE (Élisabeth). — **Volksthümliches Neujahrs-Gebaeck in Ostpreussen**. Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, 1899, p. 652-655.

Tirage des gâteaux. Arbre du nouvel an.

W. v SCHULENBURG. — **Volksthümliche Gebrœuche**. Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 1899, p. 200-205.

1° *Das Verbrennen des Fastnachts-Funken*. Lenzkirch (près du Titi See, Forêt Noire). Cérémonie célébrée le dimanche qui suit le Mardi-

Gras. On commence par mettre le feu à un pin de quinze à vingt pieds emmailloté de paille. Les jeunes gens allument au feu des disques de bois sec emmanchés au bout d'un bâton. Ils lancent ces disques. De leur chute on tire des pronostics matrimoniaux.

2° *Die Fastnacht verbrennen*. Cérémonie où l'on brûle, le mercredi des Cendres, deux bottes de paille après les avoir promenées sur un chariot (Ebersteinburg, près de Bade).

3° *Das Begraben der Fastnachtsnäre*. A Lichtenthal (Forêt-Noire) les enfants font un bonhomme de paille qui représente le Carnaval et le brûlent.

4° *Sonne, Wäsche und Freier*. Proverbes et dictons des laveuses sur les influences réciproques du fiancé, de son amour, du soleil et du linge lavé. M. von Schulenburg rapproche le mot *Freier* (prétendant) des noms divins *Freyr*, *Freya*, *Frigg*.

E.-K. BLUEMML. — **Notizen über niederœsterreichische Sonnwendfeuer im XVII. und XVIII Jahrhundert.** Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1900, p. 97-99.

VII. — Les représentations religieuses

A. — *La conception des dieux et autres êtres religieux.*

1° *Les Dieux.*

A. GRUENWEDEL. — **Mythologie des Buddhismus in Thibet und Mongolie.** Führer durch die Lamaïstische Sammlung des Fürsten E. Ukhtomskij. Leipzig, Brockhaus, 1900, p. xxxv-244, in-4°. — Traduction française: *Mythologie du Bouddhisme au Thibet et en Mongolie*, id., ibid., p. xxxvii-244, in-4°.

Ce travail est publié à l'occasion de la collection rassemblée par le prince Ouchtomsky. Mais il n'est nullement un catalogue, une simple description d'objets religieux; quoique l'étude des monuments figurés y tienne une grande place, elle n'est pas prépondérante. Il y a dans cet ouvrage une masse de travail systématisé, et c'est proprement une histoire de la mythologie buddhique, au Thibet et en Mongolie. Il y a d'ailleurs quantité de détails archéologiques, nombre d'aperçus nouveaux et importants. La compétence de l'auteur impose aussi le livre à l'attention. Mais le livre, mal traduit

en français, peu nettement écrit en allemand, n'est pas d'un accès toujours facile.

L'auteur débute par un exposé de la mythologie buddhique la plus ancienne, celle que l'on peut démêler par la comparaison des vieux textes sanscrits avec les textes pâlis d'une part, et les monuments datés de l'autre : monnaies gréco-indiennes, art gréco-buddhique du Gandhâra, sculptures de Barhut et de Sañchi (p. 10-30). M. Grünwedel soutient une théorie qui tend à devenir classique. Suivant cette opinion, la mythologie, dans le buddhisme, ne serait pas une déformation ou une superfétation par rapport au dogme primitif, mais elle serait bien un article de foi buddhique fort ancien.

Vient ensuite, à propos des clercs divinisés du buddhisme (chap. I, Le Clergé ; chap. II, Les Saints), et à propos de leurs diverses images, un véritable historique du buddhisme au Thibet et en Mongolie, jusqu'au XVe siècle. A cette époque, l'Eglise jaune, qui a reçu le nom, assez inexact d'ailleurs, de lamaïsme, était à peu près définitivement constituée (p. 195). La mythologie n'a, depuis, reçu d'autres additions que celles d'ascètes et de hiérarques divinisés, considérés comme des réincarnations de divers Buddhas et de divers Bodhisattvas. Mentionnons les passages, particulièrement intéressants, où M. Grünwedel parle des grands Lamas, incarnations constantes et renouvelées du Buddha (ou Bodhisattva, suivant les Mongols) Avalokiteçvara. Au surplus, toute cette partie du livre est des plus importantes pour le sociologue qui voudrait étudier l'expansion des grandes religions et la formation des églises.

Les mythes des églises buddhiques du Thibet et de Mongolie se groupent autour de plusieurs types de personnages divins ou divinisés. Ce sont d'abord les divinités caractéristiques du buddhisme, les Buddhas, et, en tête, le Buddha Gautama (le Buddha historique). Les images de bronze ou autres de ce Buddha sont fort peu nombreuses, et il est loin de tenir la première place. D'ailleurs, tous les Buddhas sont, en somme, les dédoublements d'une personnalité divine à fonctions fort complexes, qui s'est multipliée par simple scissiparité. Il y a des Buddhas de l'église, des Buddhas de la méditation, des « Buddhas innombrables », il y a celui qui est maître du monde, celui qui a un rayonnement infini, celui qui est maître de la guérison, etc. Et tous ces Buddhas ont, en Mongolie et au Thibet, des figures relativement identiques à celles

qu'ils ont dans tout le buddhisme du nord. Viennent ensuite les Bodhisattvas (p. 120), dont le nombre est, en principe, indéfini. Ce sont des êtres mythiques qui tiennent à la fois du Buddha lui-même réincarné, du saint historique ou légendaire, de la divinité çivaïque. Viennent après ceux-ci, les hiérarques divinisés, qui sont eux-mêmes des réincarnations de Buddhas ou de Bodhisattvas. Enfin, il y a les dieux étrangers au buddhisme que le buddhisme, dès l'origine, permit d'adorer. Par un détour curieux, les diverses églises buddhiques ont pu adopter dans leur panthéon un certain nombre de dieux avec lesquels elles se trouvaient en contact. En premier lieu, une grande partie de l'hindouisme, du Civaïsme en particulier, fut absorbée par les Tantras thibétains et autres (écoles magiques). Çiva, Mahâkâla, Bhairava, Yama furent admis comme « dieux protecteurs » du buddhisme et des Buddhistes. En second lieu, comme le buddhisme ne fut peut-être jamais une religion fermée, comme il ne fut peut-être jamais qu'un système philosophique et moral superposé à des systèmes religieux et mythologiques qu'il colore; comme il admit toujours l'existence des dieux et d'esprits divers, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'il ait réussi à s'adapter à presque toutes les formes et aux traditions religieuses. Il a absorbé les multiples divinités locales de l'Asie centrale, il a reconnu comme objets de culte les Nâgas (serpents, dieux des eaux), les Vetalas ou Vampires, les Garudas ou oiseaux chimériques, etc. Et tout cela fit partie d'un ensemble relativement organique.

Ce sont là les personnalités divines essentielles de la mythologie buddhique à laquelle croit en ce moment une bonne partie de l'Asie centrale et septentrionale. Mais il ne faut pas les séparer d'autres divinités qui ne sont à proprement parler que leurs purs dédoublements. En premier lieu, il y a la série des dédoublements féminins des dieux, dans le tantrisme buddhique. Ces dédoublements sont absolument similaires à ceux qu'on retrouve dans le tantrisme brahmanique. Chaque dieu, chaque saint, comme chaque ascète a sa *Çakti*, son « énergie » divinisée, avec laquelle il est censé s'identifier par une copulation constante, souvent représentée dans les monuments, souvent imitée dans les rites. Le bodhisattva Avalokiteçvara a pour déesse semblable la « Çakti » par excellence, Târâ (p. 144 sqq.) en ses multiples incarnations. D'autres déesses ont une origine un peu plus indépen-

dante, mais elles sont pourtant rapprochées de certains dieux comme des femelles de leur mâle. En second lieu, chacune de toutes ces divinités se dédouble encore en forme douce ou apaisée (*çânta*), et en forme terrible ou irritée (*krodha*). Naturellement les Buddhas ne se trouvent que sous la première forme ; mais tous les autres dieux ont un aspect bon et un aspect mauvais (voy. p. 100-102, p. 143, etc.).

En somme, la multiplication infinie des mêmes images mythiques paraît caractériser le Buddhisme du nord. Ajoutons que, comme on peut en suivre la marche progressive dans des documents historiques, dans des textes authentiques et datés, dans une sculpture et un art définis, il n'est peut-être nulle autre religion où ce fait puisse s'observer dans de meilleures conditions. Sans compter que cette multiplication se continue encore aujourd'hui et qu'il serait possible de la constater directement. A l'étude de ce fait capital, le livre de M. Grünwedel est une contribution première. Il est à regretter que l'absence totale d'analyse théorique fasse de ce travail un simple recueil de matériaux. M. M.

BAERTSCH (Heinrich). — **Meeresriesen, Erdgeister und Lichtgœtter in Griechenland. Eine religionsgeschichtliche Studie** (*Les géants de la mer, les génies de la terre et les dieux de la lumière en Grèce, étude d'histoire religieuse*). Tauberbischofsheim, imprimerie J. Lang, 1899, p. 29, in-4°.

M. Baertsch aurait rendu service à ses lecteurs s'il avait indiqué quelque part ce qu'il avait l'intention de dire dans sa brochure. Nous n'essayerons pas de débrouiller ce fourré d'identifications entremêlées. Ce que nous y voyons de plus clair est que les dieux de la lumière appartiennent exclusivement aux derniers conquérants de la Grèce et que les dieux posidoniens et chthoniens sont les démons particuliers de la population asservie. Tous les dieux et tous les génies paraissent se ranger dans les trois catégories indiquées par le titre. L'auteur semble avoir voulu nous donner des portraits composites des types qui y correspondent; chaque individu divin qui apporte ses traits particuliers au fonds commun y reçoit une physionomie nouvelle conforme au type ; par exemple, tous les géants des légendes maritimes sont transformés en Atlas porteurs de ciel. Les idées inconscientes ou inexprimées qui président à cette juxtaposition sont qu'à un même système de représentations répondent des figures mythologiques semblables, et que le groupement de fonctions divines différentes autour d'un seul personnage divin est déterminé par des lois uniformes.

Nous n'aurions garde de critiquer en principe des études semblables à celle de M. Baertsch; nous critiquons ce procédé trop simple et trop employé d'identification à outrance. Commençons par bien constater les différences. La méthode de M. Usener semble avoir bien malheureusement inspiré M. Baertsch. Il s'enivre d'étymologie. Ne citons que deux des dernières (p. 23) : « Der Erdgeist... ist « dunkelhell » πελασγός (πολιός, πέλοψ und αἴγλη) », et plus loin « Asklepios « der freundliche Glänzer (αἴγλη, ἤπιος). »

H. H.

C. FOSSEY. — **La déesse « Aruru »**. Revue de l'Histoire des Religions, 1900, t. I, p. 163-177.

Exemple typique du mode de désignation des divinités babyloniennes. Le nom est le noyau du mythe et de la liturgie. A-ru-ru est une graphie idéographique de *Zirbanitum*, « la créatrice » parèdre de Marduk.

LÉVY (ISIDORE). — **Nébo-Hadaran et Sérapis dans l'apologie du Pseudo-Méliton.** Revue de l'Histoire des Religions, 1899, t. II, p. 370-373.

Exemples curieux d'évhémérisme étymologique. Le nom du dieu syrien Hadaran a été expliqué par le persan *Adhravan*, prêtre; d'où son identification avec Zoroastre. Nebo, dont le nom signifie prophète (*nabi*), a été rapproché du *mantis* grec, Orphée. Les étymologistes juifs ont confondu par un procédé analogue Serapis et Joseph.

H. H

D.-G. BRINTON. — **The origin of the Sacred Name Jahve.** Archiv für Religionswissenschaft, 1899, p. 225-236.

Rapproche le nom de Jahwe des cris yah et wah, poussés lors des différentes cérémonies par les Indiens d'Amérique, les Australiens!

K. BUDDE. — **Ashera in New Testament**. New World, déc. 1899, p. 732-740.

M. COURANT. — **Sur le prétendu monothéisme des anciens Chinois**. Revue de l'Histoire des Religions, 1900, t. XLI, p. 1 et suiv.

Établit que les termes que l'on a traduits par « Dieu suprême » signifient « ciel, habitant du ciel, empereur du ciel, empereur mythique ».

HAAS (HANS). — **Der Zug zum Monotheismus in den homerischen Epen, etc.** Archiv für Religionswissenschaft, 1900. p. 52-78, 153-184.

P. BAUR. — **Gott als Vater im Alten Testament.** Theologische Studien und Kritiken, 1899, p. 481-507.

STIER. — **Die Gottes- und Logoslehre Tertullians.** Gœttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1899, p. 103, in-8°.

L. MARILLIER. — **L'Origine des Dieux.** Revue Philosophique. 1899, p. 1-31, p. 146-181, p. 225-262.

M. Marillier se donne la peine d'exposer, d'enrichir, mais surtout de réfuter, avec la plus grande conscience, le mauvais livre que Grant Allen publia peu de temps avant sa mort. Tâchons de démêler dans cette série d'articles les résultats du travail personnel de M. Marillier.

Des résultats critiques peuvent avoir une valeur scientifique importante, et cette nouvelle réfutation d'un évhémérisme systématique contribuera à faire disparaître cette hypothèse simpliste. Elle est incompatible, en effet, avec l'existence, partout constatée (p. 234), d'esprits divins qui ne sont pas, qui n'ont jamais été des hommes; avec l'existence non moins régulière de cultes adressés à des objets non humains (astres, plantes, animaux) et qui sont aussi anciens que les rites funéraires. Elle se heurte à l'impossibilité d'établir, en fait, que la croyance à l'efficacité des rites magiques ait été dérivée des croyances concernant la mort.

Pour M. Marillier (p. 240 sqq.), parmi les *numina*, les morts ne seraient qu'une espèce particulière. Ce qui aurait été d'abord acquis (p. 244), ce serait « l'idée d'esprit »; le primitif en aurait ensuite étendu « l'application » à tous les objets essentiels en général, soit naturels, soit fabriqués, soit animés, soit inanimés. On comprend alors que les grands dieux (p. 249) sont loin d'être des rois divinisés puisqu'on en trouve dans des sociétés sans rois; et l'on s'explique qu'en fait le culte des forces spirituelles de la nature soit tout aussi primitif qu'aucun autre.

M. Marillier n'admet dans la théorie de Grant Allen que ce qui concerne la déification par le sacrifice (p. 261, p. 149). Il est d'avis que cette notion a dû jouer un grand rôle dans le système rituel du sacrifice. Les dieux créés par immolation lui semblent fort nombreux. Mais, ces faits, pour importants et intéressants qu'ils soient, ne lui paraissent pas être dominants.

Au cours de ce travail, M. Marillier a plusieurs fois l'occasion de faire des objections à toute hypothèse qui ferait dériver les notions des dieux de principes trop simples. Les travaux critiques de

M. Marillier rendent, sur ce point, un service. Nous aussi, nous croyons que l'évolution religieuse n'a jamais consisté à passer du simple au complexe; mais ce n'est pas à dire qu'elle ait pour point de départ une multiplicité d'éléments simples, distincts les uns des autres, une pluralité de sources hétérogènes. Elle va du complexe diffus au complexe différencié, de l'unité confuse, formée de parties indistinguées, à l'unité organisée.

M. M.

2° *Les Saints.*

BERNOULLI (Carl-Abrecht). — **Die Heiligen der Merovinger** (*Les Saints mérovingiens*). Freiburg i. B., Mohr, 1900, p. xvi-336, in-8°.

L'Eglise franque est caractérisée, d'une part, par l'absence de toute activité dogmatique, d'autre part, par une prodigieuse poussée de saints et de sanctuaires. C'est un cas typique pour une étude semblable à celle que s'est proposée M. Bernoulli. Au lieu de considérer les phénomènes religieux dans l'abstrait, il prétend ne point les détacher du sol sur lequel ils se sont produits. C'est par la constatation des productions spontanées de la conscience populaire, et non par la théologie que l'on doit commencer l'étude des religions. Or, le culte des saints dans la religion mérovingienne est toute une religion populaire autochthone et spontanée qui supplée aux paganismes latin, celtique et germanique, refoulés par la prédication chrétienne. Il est presque inutile d'ajouter que M. Bernoulli a conçu son travail comme l'étude d'un *type* de phénomènes religieux.

Dans un pareil sujet, l'étude des documents est une partie de l'étude des faits. M. Bernoulli n'étudie pas les vies de saints en hagiographe ou en historien. Sa critique se préoccupe uniquement de marquer les degrés du passage de l'histoire au mythe. A ce point de vue, il range les vies de saints sous trois chefs qui correspondent à trois degrés du développement de leur culte et de leur personnalité surnaturelle : 1° *Memorie*, ce sont des biographies d'une précision variable qui sortent de l'entourage immédiat du saint ou du cercle de ses premiers fidèles; tels sont les écrits de Sulpice Sévère et d'Eugipius; parmi ces biographes, l'auteur met à part les panégyristes; 2° *Heiligenforschung*, c'est de l'histoire faite avec la méthode de véritables historiens; le modèle a été fourni par

les actes des martyrs ; c'est sous cette rubrique que se rangent les travaux de Grégoire de Tours et de Jonas de Suze ; les panégyristes comme Venantius Fortunatus sont également mis à part ; 3° *Legende*, ce sont alors de purs mythes, soit que des mythes bien caractérisés aient été attachés au nom de saints historiques, soit que la personnalité du saint elle-même se soit créée dans l'évolution propre du mythe. D'une part, nous avons des saints comme sainte Geneviève de Paris, qui apparaît sous les espèces d'une divinité agraire, son homonyme Geneviève de Brabant, Gertrude, l'Anglais saint Oswald, devenu sur le continent une sorte de Wodan, et saint Martin lui-même (p. 205-209). D'autre part, la légende de saint Christophe est un thème mythique comme naturalisé dans le christianisme; le nom même du saint est impersonnel (Christophore). Saint Georges a recueilli les mythes d'une multitude de tueurs de dragons orientaux; pour M. Bernoulli, c'est l'héritier de Mithra.

Nous supprimerions volontiers de la liste des saints mérovingiens le nom de saint Kümmerniss, qui nous paraît de création récente. Saint Maurice de Valais est né du souvenir légendaire d'un massacre historique; sainte Verena est le nom à peine défiguré de la *Freja* des Alamans. La mythologie franque est tout à fait évhémériste. En entrant dans le christianisme, les mythes, d'abord, se rajeunissent; mais ceci est une application particulière d'une loi générale de la mythologie. Ensuite, ils humanisent leurs personnages principaux et les forment sur le modèle des saints. Cependant, ils restent, à proprement parler, des mythes, comme l'auteur le montre plus loin (chap. XVI), c'est-à-dire qu'ils sont toujours supportés par un culte.

A vrai dire, l'idée de sainteté doit être une idée assez large pour convenir à la fois à la reine Chlotilde, à sainte Radegonde, à saint Eloi (il s'en fallut de peu que les plus brutaux des rois barbares n'aspirassent à la sainteté) et à l'archange saint Michel. Le terme s'étend à tout le surnaturel, abstraction faite, bien entendu, des puissances infernales.

La notion de saint n'est pas une pure notion, c'est un *Kultbegriff*, c'est-à-dire une notion qui détermine des actes religieux et qui est, en retour, définie par ces actes. Le tombeau du saint, tous les lieux auxquels le nom du saint est attaché pour une raison quelconque sont des lieux sacrés. La sainteté du tombeau et du lieu sacré fondamental se

nonnaie en reliques dont la présence détermine de nou'eaux lieux sacrés ou met le pouvoir du saint à la discréion des particuliers. Le tombeau est un inépuisable réservoir le sainteté qui se répand à l'infini. Aux saints nationaux s'ajoutent les saints étrangers.

Les reliques s'achètent, se donnent et se volent. Les saints ont leurs apôtres, les missions se croisent, les sanctuaires se nêlent, certaines villes et certaines églises ont un vrai faisceau de reliques. Le caractère sacré du tombeau ou de la relique est défini par le déploiement plus ou moins constant l'une force surnaturelle. La personne du saint reste attachée à son tombeau et la moindre de ses reliques la contient tout entière. Le mode normal de son activité est le miracle, guérisons, divination, songes où le saint révèle sa science de médecin et sa sagacité de voyant, apparitions, apaisement miraculeux des éléments (saint Martin et saint Julien), miracles de la végétation, etc. Sans doute, le culte des saints a ses racines dans la dogmatique chrétienne ; l'Eglise a, de très bonne heure, transformé en autels les tombeaux des martyrs, et attribué à leurs reliques des vertus surnaturelles ; partout les saints ont succédé aux anciens dieux et à leurs fonctions, mais il y avait un contrepoids. On se demande quelle différence de nature les Mérovingiens concevaient entre la divinité et les saints. Ceux-ci, quelle que fût leur origine, ont fourni les dieux spéciaux, locaux et nationaux, nécessaires à l'imagination et au culte d'une société barbare.

Entre les saints et les charlatans la différence n'était pas facile à faire, non plus qu'entre les fausses reliques et les authentiques. Elle était tout empirique, c'était l'arbitraire ecclésiastique qui décidait. D'autre part, dans le partage du monde, les saints n'ont pas chassé de partout les esprits des religions primitives ; ils leur ont pris des sources, des arbres sacrés, ils paraissent leur avoir laissé complètement la mer, les lacs, la forêt (p. 276). S'ils guérissent les maladies, ils sont capables de les donner (p. 302). Leur pouvoir est ambigu et les possesseurs de reliques peuvent en mésuser. M. Bernoulli passe trop vite sur ces distinctions. Il laisse absolument de côté les fêtes, fêtes paroissiales et fêtes agricoles. C'est une grave lacune, qui tient surtout à la nature des documents auxquels il s'est borné. Il a soin de signaler certaines institutions créées par le culte des saints : asiles, hôpitaux.

Il montre comment sa propagation et la colonisation monastique sont des phénomènes inséparables. H. H.

J. FRIEDRICH. — **Der geschichtliche Heilige Georg.** Sitzungsbericht d. Kgl. Bayr. Ak. d. Wiss. Munich, 1899, II, 2, 1900, p. 159 et suiv.

Contribution très importante à l'histoire de la légende de saint Georges.

PITRÈ. — **Feste Patronali in Sicilia.** Voir compte rendu plus haut, p. 245.

E. DOUTTÉ. — **Notes sur l'Islam Maghribin; les Marabouts.** Revue de l'Histoire des Religions, 1899, II, p. 343-369; 1900, I, p. 22-66

Étude intéressante et très documentée sur l'extension prise par le culte des saints dans l'Islam, et particulièrement dans l'Islam de l'Afrique du Nord. M. Doutté rappelle l'opposition qu'y firent les orthodoxes, les purs monothéistes. Quelles sont les racines de ce culte des saints dont les tombeaux parsèment l'Algérie, la Tunisie et le Maroc ? En Syrie les saints musulmans ont remplacé les saints du christianisme et les anciens dieux. La preuve d'une semblable succession de sanctuaires n'est pas faite pour l'Afrique, selon M. Doutté. D'ailleurs l'histoire de ce culte n'est bien connue qu'à partir du XVIe siècle. A ce moment les marabouts, partis pour la plupart de la Saguiat-el-Hamrâ au fond de l'extrême Maghrib, envahissent le Nord de l'Afrique et font souche de familles saintes. Il s'agit ici d'une véritable anthropolâtrie. M. Doutté dirait volontiers que les marabouts modernes donnent la main aux sorciers berbères. « Le Maghrib fut de tous temps pour les Musulmans la terre des sorciers. » L'autorité et la sainteté des marabouts est locale ; leur autorité se mesure à l'étendue de leur domaine. M. Doutté insiste sur leur puissance politique. Une partie des marabouts se rattachent au Prophète, d'autres aux saints bibliques (p. 61); d'autres prétendent réincarner Jésus-Christ. Signalons les marabouts juifs et chrétiens (p. 63) et les marabouts inconnus (p. 49). Les marabouts fournissent des ancêtres à certaines tribus. H. H.

BASSET (RENÉ). — **Les sanctuaires du Djebel-Nefousa** (*suite et fin*). Journal asiatique, 1899, II, p. 88-120.

3° *Les démons.*

B. KAHLE. — **Aus Schwedischen Volksglauben.** Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1900, p. 194-202.

P. 194, le chasseur sauvage. P. 195, Trolls et Géants, leur peur du tonnerre (Thor). P. 196, pactes des hommes et du diable. P. 197.

substitutions d'enfants par le Troll (les enfants contrefaits ne sont pas enterrés en terre chrétienne). P. 199 sqq., offrandes et sacrifices aux Trolls. P. 200, Kobolds, la dame de la mer.

SCHWARTZ (Wilhelm). — **Heidnische Ueberreste in den Volksüber lieferungen der norddeutschen Tiefebene.** Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1899, p. 305-310.

Voir *Année Sociologique*, t. III, p. 234. Frau Harke. Frau Fricke.

DOERLER (Adolf). — **Tiroler Teufelsglaube.** Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1899, p. 256-273, 361 sqq.

Notons : P. 256, empreintes du diable. P. 257, le *Klaubauf*, être voisin du diable, qui accompagne saint Nicolas et met dans son sac les enfants désobéissants. P. 260, le blasphème évoque les diables. P. 361, argent prêté par le diable pour la construction d'une église. P. 366, la ronde des diables. P. 375, rites pour désensorceler le bétail.

H. GAIDOZ. — **Les noms du diable.** Mélusine, t. X, 1900, p. 19-20.

H. GAIDOZ. — **Le Chien noir.** *Ibid.*, t. IX, 1899, p. 218-221.

Figuration du diable.

B. — *Mythes, légendes, contes.*

LE TELIER (Valentin). — **La Evolucion de la Historia** (2e éd. completamente rehecha). Santiago de Chile, Garin, 1900. Vol. I, p. XIV-354, vol. II, p. 545, gr. in-8°.

Le livre de M. Le Telier est fort clair, les idées souvent fort justes, et d'une systématisation assez réelle, quoique l'auteur revienne assez souvent, dans le cours du livre, au même sujet. Son érudition est restreinte aux ouvrages français ou traduits en français.

M. Le Telier fait l'histoire de l'histoire, et il la fait, avec raison, d'un point de vue sociologique. D'abord il compare les différentes façons dont les peuples se figurent leur passé. Et à ce propos, il nous fait une théorie, un peu éparse dans le livre, de la tradition, du mythe, de la légende. Selon lui, ce sont des phénomènes sociaux. Le point de départ est la tradition (II, 104; I, p. 7), que l'on rencontre dans toutes les

sociétés, et qui a eu, à l'origine, la plus haute fonction sociale tout en ayant la moindre valeur historique. Elle aurait essentiellement pour fonction le transfert des croyances politiques, religieuses, juridiques, etc. L'auteur tente de donner une théorie, assez banale, de sa formation, de son développement et de sa décomposition. Vient ensuite le mythe. M. Le Telier essaie de concilier, à ce propos, les doctrines des anthropologues et celles des philologues (I p. 83-92). Il admet d'une part que le mythe est dû souvent à des erreurs d'interprétation, occasionnées par le langage, et d'autre part qu'il correspond toujours à un état de civilisation dont on retrouve des traces dans son texte. La légende, elle, se crée autour d'un personnage historique (I, p. 125) ; essentiellement traditionnelle, elle a vite fait de transposer à la façon du conte ou du mythe les choses dont elle parle, elle grossit l'histoire de tout un afflux mythique. Ses lois de développement, de régression sont les mêmes que celles du mythe ou de la tradition.

A la légende aurait succédé la chronique, à celle-ci l'histoire. Mais cette dernière science est loin d'épuiser la matière des phénomènes sociaux. Elle n'étudie que les phénomènes spéciaux à chaque peuple, particuliers par leur forme, par leur époque et leur lieu. La sociologie, elle, a pour objet les phénomènes généraux (p. 458) que présentent les sociétés ; ces phénomènes sont d'ailleurs spécifiques, distincts des phénomènes organiques ou psychologiques, mais ils laissent en dehors d'eux tout ce qui est spécial. L'histoire appelle donc comme complément la sociologie mais ne peut être suppléée par elle.

Nous ne discuterons pas ces théories ni les faits sur lesquels elles semblent s'appuyer. L'auteur a commis nécessairement un grand nombre d'erreurs, comme par exemple de dire (I, 201) que les buddhistes ont pour codes les Vedas et Manu, (II, p. 153) que les suicides se multiplient en temps de crise. Les théories sont hâtives, les définitions posées sans discussion. Mais il y avait, dans ce travail, un effort à signaler.

M. M.

STEIN (Friedrich). — **Die Stammsage der Germanen und die alte Geschichte der deutschen Stæmme** (*Le mythe ethnogonique des Germains; histoire ancienne des tribus germaniques*). Erlangen, Fr. Junge, 1899, VIII-80 pages, in 8°.

Il s'agit ici du système de représentations mythiques par lequel une société transporte aux origines du monde et dans

le domaine des choses sacrées les racines et le modèle de son organisation; elle en sanctifie les principes, en se donnant par l'intermédiaire de ses premiers ancêtres une parenté avec ses dieux. Les Germains ont-ils élaboré un pareil système ethnogonique ou du moins en avons-nous conservé le souvenir? Le petit livre de M. Stein le nie. Toute la « Stammsage » des Germains est contenue dans quelques lignes de la *Germania* de Tacite; il est question de poèmes sur un dieu *Tuisco*, né de la terre (*terra editum*) et son fils *Mannus*, lequel aurait donné naissance aux trois éponymes des trois grandes fractions de la race, les Ingaevones, les Hermiones et les Istaevones. Les reconstructeurs de la mythologie et de la préhistoire germanique ont discuté à perte de vue sur ce texte trop court dont M. Stein nous donne ici un examen critique Il remarque d'abord que le texte contient deux propositions incohérentes; l'une qui rappelle les chants consacrés à Tuisco, à son fils Mannus et à ses trois petits-fils, l'autre qui établit la relation de ces trois dieux ou demi-dieux avec trois tribus germaniques. La première partie est à rapprocher du passage de l'Edda (*Gylfaginning*, 6) qui raconte comment au commencement *Buri* naquit d'un rocher, comment il engendra *Bor* qui fut le père d'*Odin*, de *Wili* et de *We*. La différence des noms n'est que secondaire; *Buri* et *Bor*, dérivés tous deux de la racine *bairan*, engendrer, sont de véritables noms communs; pour les noms des trois dieux petits-fils de Tuisco, M. Stein pense que Tacite les a passés sous silence pour ne pas déparer un beau raisonnement sur l'autochthonie des Germains. Donc les poèmes auxquels Tacite fait allusion n'étaient comme le passage de l'Edda qu'une théogonie. C'est Tacite ou sa source qui en ont fait la base d'une ethnogonie. Quant à ces trois noms de Ingaevones, Hermiones et Istaevones que l'on ne retrouve plus après Tacite, ils paraissent avoir été choisis arbitrairement dans une liste de tribus semblable à celle que dresse Pline, livre IV, ch. 28; Tacite ou l'auteur qu'il suit auraient même assez mal compris le document. M. Stein fait remarquer que la division tripartite de la race est un des traits de l'histoire mythique gréco-latine (p. 12); il constate que Tacite transforme Odin et ses frères en *héros* à la grecque. En somme, le passage de la *Germania* est un bon exemple de la manière dont tendaient à s'organiser les représentations ethnologiques d'un esprit latin.

H. H.

BUGGE (Sophus). — **The Home of the Eddic Poems, with special reference to the Helgi-Lays** (*La patrie de l'Edda; étude spéciale de la chanson de Helgi*), traduit par W.-H. Schofield. Londres, David Nutt, 1899, p. LXXIV-408, in-8°.

M. Schofield vient de rendre aux lecteurs anglais, ou qui lisent l'anglais, le service de mettre à leur portée la deuxième série des études de M. Bugge sur l'*Origine de la mythologie scandinave*. M. Bugge joint à la traduction une introduction où il expose sa théorie dans ses grandes lignes, en faisant suivre cette exposition d'une étude particulière du mythe de Baldr. Voici en quelques mots la thèse de M. Bugge. L'épopée scandinave n'est pas originale, elle a été composée, en bonne partie, en Angleterre, par des poètes, venus avec les envahisseurs norvégiens et danois, qui se sont inspirés, plus ou moins servilement, des poèmes anglo-saxons d'une part, irlandais de l'autre, et qui ont connu, par l'intermédiaire des Irlandais, la mythologie gréco-latine, en particulier les mythographes latins de basse époque. Quant aux mythes, tous ceux qui ne se rattachent pas directement à la souche germanique sont de formation savante et littéraire; M. Bugge croit et nous montre que des mythes divins peuvent se transplanter ou se créer de toutes pièces. Il soustrait leur contenu à nos études religieuses; par contre, il nous fait assister au travail curieux de leur formation. Tel est l'intérêt spécial que son livre présente pour nous.

Les mythes de Baldr, fils d'Odin, dieu d'innocence, et de son adversaire Loki sont imités, trait pour trait, de certains apocryphes du Nouveau Testament. Je laisse de côté les épithètes qui du Christ sont passées à Baldr (p. XI. sqq.). L'aveugle Hoth qui, à l'instigation de Loki, tue Baldr d'une flèche de bois de gui n'est autre que l'aveugle Longinus qui perce de sa lance le cœur de Jésus (p. XLIII). Le gui qui fournit la flèche a fourni le bois de la croix (p. XLV). La légende qui attribue au gui, à l'exclusion de toute autre plante, le pouvoir de nuire à Baldr, paraît copiée d'une édition ancienne des *Toledoth Jeshu* (p. XLVI). Baldr visite l'Enfer comme le Christ. L'iconographie chrétienne de la Grande-Bretagne reproduit certains traits de la légende épique, par exemple l'épisode de la femme de Loki, Sigyn, qui est représentée assise sur son mari enchaîné et recueillant dans une coupe le poison du serpent placé au-dessus de sa tête. Ce que l'on ne trouve

point dans les apocryphes anciens figure dans les récits et les poèmes chrétiens anglo-saxons (p. XLIV) ou danois (p. XLVI). Loki vient de *Lucifer* ou plus exactement du calembourg *Lucifur*, Luci le voleur, et effectivement Loki est qualifié de voleur. Comme Lucifer, avant la chute, il a été une sorte de prince des anges de Dieu. Il a deux frères (*Byleistr* et *Helblindi*) comme Lucifer (*Beelzebub*=*Byleistr* et *Satan*). Le loup *Fenrir* est l'*infernus lupus* de la démonologie chrétienne et il a des points de ressemblance avec le *Behemoth* biblique (p. LVIII). Des allégories comme celle que Grégoire le Grand développe en commentant le livre de Job, dans un passage cité page LIX, passent telles quelles dans la littérature scandinave. Le *Mithgarthsorm*, frère de Fenrir, a son prototype dans le Leviathan (p. LXXV). M. Bugge nous conduit ainsi à travers un labyrinthe de mythes allégoriques qui se croisent et s'enchevêtrent les uns dans les autres, où le christianisme et la mythologie épique de l'Edda se mêlent, s'embrouillent et deviennent indiscernables.

Passons aux chansons héroïques. M. Bugge relève des passages qui s'inspirent de la légende de Méléagre (p. 96, 226), de l'histoire d'Ulysse et de Calypso (p. 249); on y trouve jusqu'au nom d'Atlas (Atli, p. 260). Ajoutons que la légende du Wolfing Helgi reproduit la plupart des épisodes de celle de Wolfdietrich (p. 67) et que celle-ci rappelle de très près celle de Romulus. L'une des sources familières à laquelle l'auteur puise le plus souvent est le mythographe du Vatican. A l'inspiration classique s'ajoute l'imitation de poèmes irlandais et de récits saxons des événements historiques qui forment la matière première des épopées. Enfin, l'histoire ou la légende, très rapidement développée des rois mérovingiens, est entrée dans l'Edda en partie par l'intermédiaire du Wolfdietrich. Le mariage de Hjorvarth et de Sirglinn reproduit presque trait pour trait le récit du mariage de Clovis et de Chlotilde, dans Grégoire de Tours; il n'est pas jusqu'au nom d'*Aridius* (l'homme de l'aigle, p. 298) qui ne rappelle l'épisode de Franmarr, gardien de Sirglinn métamorphosé en aigle. Tout ce récit d'ailleurs est un thème fécond dont on retrouve plus d'une réplique dans toute l'histoire légendaire du temps des invasions.

Etant donnée cette matière épique fournie d'une part, par l'histoire, de l'autre, par les littératures antérieures et, pour les traditions gréco-latines, remarquons-le, empruntée plutôt

aux manuels et aux commentaires qu'aux grandes œuvres poétiques, les poètes scandinaves paraissent l'avoir transformée sans effort en mythologie. Notons d'abord que les récits *historiques* de la passion de Jésus deviennent de purs mythes quand ils sont attribués à Baldr. A propos de Fenrir, M. Bugge constate (p. LX) que les allégories et les images mystiques des chrétiens sont matérialisées, pour ainsi dire, par les Scandinaves et leur fournissent la représentation substantielle d'un monde surnaturel. Un autre procédé consiste à remplacer tout un peuple par un héros typique; par exemple la lutte des Heathobards contre les Shieldings est représentée définitivement par la lutte de Hothbrodd contre Helgi. Enfin, l'introduction du merveilleux et des êtres surnaturels achève de changer le décor; Sigrun, femme de Helgi, devient dans la première chanson une espèce de Valkyrie; l'épisode de la dame de la mer, la *Troll Hrimgerth* dans la chanson de Helgi, fils de Hjorvarth : les arts magiques et la métamorphose de Franmarr dans le même poème appartiennent à la même machinerie. H. H.

NUTT (ALFRED). — **The Fairy Mythology of Shakespeare**. Popular Studies in mythology, Romance and Folklore, n° 6. (*La mythologie féérique dans Shakespeare*). Londres, David Nutt, 1900, p. 40, in-12°.

D'où viennent les fées du *Songe d'une Nuit d'Eté?* Shakespeare s'est inspiré des imaginations populaires de son temps et d'autre part de la littérature des romans des quatre siècles précédents, plus précisément du cycle d'Arthur. Ces deux traditions, l'une populaire, l'autre littéraire viennent, selon M. A. Nutt, de la même source. Elles sont les restes plus ou moins fidèlement conservés des représentations primitives de la nature, cultivée ou inculte, auxquelles correspondent les cultes agraires. La relation des fées avec les phénomènes naturels et la vie agricole n'a pas disparu dans Shakespeare. Le merveilleux romanesque de la féerie et la beauté gracieuse des fées fait oublier, dans les conventions littéraires auxquelles le *Songe d'une Nuit d'Eté* donna naissance, que les dames aériennes, amoureuses des beaux chevaliers, ont commencé par être intimement liées à la vie et aux travaux du paysan. Bienfaisantes ou malfaisantes, sa prospérité dépend d'elles et de son exactitude à les satisfaire; il a besoin de sentir leur présence.

A la double tradition anglaise correspond la double division de la mythologie féerique irlandaise. D'une part, ce sont des poèmes héroïques où les êtres surnaturels interviennent pour aider, secourir, aimer les héros ou leur nuire. D'autre part, ce sont des mythes dont les fées irlandaises, les *Tuatha de Danann*, le peuple de la déesse Danu, sont les principaux ou les seuls acteurs. Ces mythes nous représentent, par exemple, les luttes des Tuatha de Danann contre d'autres tribus surnaturelles. Dans l'une d'elles, ils forcent le roi des vaincus à indiquer les jours favorables pour le labourage, les semailles et la moisson. Une autre fois ils sont vaincus. Le sujet même de ces mythes les classe parmi ceux des génies de la nature et de la végétation. On rendait à ces êtres surnaturels un culte sacrificiel (sacrifice sanglant à Cromm Cruaich, p. 22). M. Nutt résume ici les chapitres XVI-XVIII du *Voyage of Bran*. La croyance aux vols d'enfants commis par les fées repose sur les traditions sacrificielles. Il n'y a pas à mettre en doute l'identité des Tuatha de Danann des légendes héroïques avec ceux des mythes agraires.

Les représentations agraires des Germains et par conséquent des Anglo-Saxons devaient être du même ordre que celles des Celtes. En Grèce, Dionysos et sa suite de Satyres et de Bacchantes répondait aux mêmes idées. Dans la littérature française, cette mythologie populaire a abouti au Gargantua de Rabelais, dans la littérature allemande au Faust de Gœthe. Les fées et le merveilleux féerique sont entrées grâce à Shakespeare dans l'arsenal poétique de la poésie anglaise ; « il n'y a pas là divorce complet entre la littérature et les croyances populaires » (p. 37).

A la théorie de la nature agraire des fées exposée par M. Nutt, nous nous permettrons de joindre une remarque. L'imagination populaire s'est encore servi des fées et d'êtres semblables pour peupler la terre inhabitée, les espaces incultes et tout ce qui échappe à l'activité réglée et à la science de l'homme. Pourquoi les génies agricoles sont-ils les frères des dieux chthoniens, des dieux infernaux, des génies capricieux et un peu anarchiques de la nature sauvage ? C'est une question qui doit être posée et qu'il ne nous appartient pas de résoudre ici. La superposition aux usages de la vie agraire de religions nationales et universelles donne définitivement aux esprits de la nature un caractère démoniaque et extra-religieux. H. H.

SÉBILLOT (PAUL). — **Légendes locales de la Haute Bretagne** ; 1re partie : **Le monde physique**. Nantes, Société des bibliophiles bretons, 1899, xi-186 pages, in-8°.

Les légendes sont classées par domaines physiques. La mer, les côtes, la lande, la forêt, les eaux douces. L'auteur énumère et raconte ; son plan ne comporte ni étude d'origine, ni essai de systématisation. Les légendes rassemblées ici sont des légendes étiologiques ; les unes ont pour but d'expliquer l'existence de certains accidents physiques, rochers isolés, caps, lacs, sources, par l'action momentanée d'un saint, d'un géant (Gargantua) ou d'une fée ; les autres sont destinées à rendre compte des caprices des phénomènes. Les dérogations apparentes aux lois de la nature, qui ont quelquefois pour causes des volontés particulières de la divinité et de ses agents ordinaires, sont attribuées le plus souvent à des êtres surnaturels, fées, féons, lutins, sirènes, etc., qui ne dépendent pas de son pouvoir. Les espaces qui échappent à l'activité et au contrôle de la société sont peuplés par ces êtres surnaturels, tantôt bienfaisants, tantôt malfaisants, mais essentiellement capricieux. Rarement ces êtres sont liés avec leurs voisins humains par des relations régulières qui aient quelque ressemblance avec un culte (un exemple, p. 45) ; plus rarement encore le récit qui en fait foi présente ce culte comme quelque chose qui dure encore ; il s'agit peut-être alors de divinités anciennes, refoulées dans le monde des génies errants et sans culte. Quelques individus seuls, fortement suspects de magie et de sorcellerie, peuvent communiquer avec eux, agir sur eux et utiliser leurs pouvoirs (les meneurs de loups). Sauf exception, ces génies ne sont visibles aux autres hommes que la nuit. Une bonne partie des génies sont des humains ensorcelés, ils peuvent être délivrés si l'on annule le charme qui les enchaîne (effusion de sang, p. 11, p. 121). En Bretagne comme ailleurs, il est difficile de distinguer les esprits et les âmes. Le domaine vague des fées et des nains sert d'enfer ; il est hanté par les trépassés et principalement par ceux qui ne sont pas en règle avec la religion officielle. Les manquements aux lois divines font tomber l'homme sous la dépendance des démons et des génies, parce qu'ils l'excluent de la société religieuse régulière. La faute qui paraît être plus fréquemment punie par cette sorte d'interdit est l'infraction au repos du dimanche. Les limites du domaine des fées et des maudits

reculent devant la religion qui plante ses croix dans les landes et exorcise les grottes mystérieuses (p. 45 sqq.); à chaque progrès de l'organisation sociale correspond un amoindrissement de cette sorte de merveilleux.

Les thèmes appartiennent à des types bien connus, enlèvements de jeunes gens enfermés dans les palais des fées, substitutions d'enfants, dons magiques, mariages mystiques, rondes frénétiques, chasse sauvage, lavandières maudites, dragons vaincus, ville maudite. Signalons, pour finir, un cas curieux d'ordalie, où un chêne sacré donne le jugement de Dieu (p. 129). H. H.

TAYLOR (Benjamin). — **Storyology.** London, Elliot Stock, 1900. p. 210, in-8°.

L'auteur a réuni sous ce titre quelques chapitres de folklore mis à la portée du grand public et sans prétentions à l'originalité, mais qui d'ailleurs seraient utiles aux spécialistes, s'il ne s'était soigneusement abstenu de donner des références. Il traite successivement de la baguette magique, du miroir magique, de la lune, de la torche du diable, de la mer et de ses légendes, de la fable de « Mother Carey », de « Davy Jones », autre héros de contes maritimes, de quelques points de plant-lore (le romarin, la rue, l'oignon, la pomme de terre), du centre du monde. Le tout est précédé d'un chapitre général d'introduction qui a donné son titre au volume. M. B. Taylor y raille agréablement les anciennes tentatives d'expliquer les mythes par des étymologies et un symbolisme dont le moindre défaut est d'être arbitraire. Des conditions semblables ont produit des mythes semblables. L'exposé de doctrine de M. Taylor et les chapitres qui le suivent donnent une image assez exacte de l'état où les travaux de l'École anthropologique ont amené la science des contes. Nous ne reprocherons pas à M. B. Taylor de ne pas être allé plus loin. Les folk-loristes sont à la recherche des similitudes si extérieures qu'elles soient. On rapproche volontiers des faits dissemblables, comme le fait M. Taylor dans le chapitre sur la baguette magique, où il parle, tour à tour et sans distinctions, de l'emploi des baguettes qui ne sont que des instruments, des prolongements du pouvoir du magicien qui les porte, et de la puissance magique de rameaux d'arbres sacrés doués par eux-mêmes de vertus merveilleuses. On récolte un peu partout des contes similaires et l'on admet qu'ils se sont développés dans des conditions semblables. Mais on néglige encore d'étudier méthodiquement les mécanismes de nature sociologique qui ont présidé à leur formation, à leur développement, à leur *groupement* (rattachement des mythes dominants) et à leur propagation. On distingue les thèmes, on en recherche et l'on en

ritistes (aux esprits des morts) y ont toujours tenu une place fort petite.

W. STAERK. — **Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des Alten Testaments.** Berlin, Reimer, 1899.

M. Staerk étudie la question, pour ainsi dire philologique, des relations de la légende des patriarches avec le reste du Pentateuque et de la Bible. L'auteur part des données habituelles de la critique biblique, et pense qu'il y a eu une légende populaire des patriarches qui n'aurait été enregistrée que lorsqu'après l'exil on aurait réussi à lui donner un tour moral et théistique.

S.-J. BARROWS. — **Mythical and Legendary Elements in the New Testament.** New World, 1899. Extr., p. 28, in-8°.

M. Barrows montre comment la mythologie de l'Ancien Testament est passée, à titre d'histoire canonique, dans le Nouveau : l'auteur pose la question de la formation de la mythologie chrétienne, mais s'en tient à des généralités.

LASCH (RICHARD). — **Die Finsternisse in der Mythologie und im religiœsen Brauch der Vœlker.** Archiv für Religionswissenschaft, 1900, p. 97-153.

L'auteur fait une revue des mythes des éclipses, peuple par peuple, en commençant par les Australiens pour finir par les paysans de l'Europe moderne. Il les classe ensuite sous cinq chefs : 1° les éclipses résultent d'une faiblesse ou de la mort des corps célestes; 2° de ce que le soleil et la lune abandonnent leur place habituelle dans le ciel; 3° des humeurs des corps célestes; 4° elles sont produites par des puissances démoniaques; 5° par le soleil et la lune respectivement. La première classe de mythes est, selon M. Lasch, la plus ancienne.

LANDAU (MARCUS). — **Die Erdenwanderungen der Himmlischen und die Wünsche der Menschen.** Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte, 1900, N. F., vol. XIV, p. 1-42.

Etude comparative d'un thème fréquent du Folklore européen et asiatique, ainsi que des mythologies : le Dieu, les esprits, les morts viennent au milieu des vivants, et entrent en relation avec eux : I, sans but, II, pour instruire les hommes, III, comme des hôtes qui puniront le manque d'hospitalité et récompenseront l'amabilité, IV, pour annoncer et exécuter des peines. L'auteur étudie particulièrement le thème mythique de la récompense et de l'exaucement des vœux, et la légende de Philémon et de Baucis. M. Landau est

loin d'avoir même indiqué toutes les principales formes de ce thème mythologique ; ainsi, il ne mentionne pas, à part, tous les nombreux mythes du héros civilisateur.

A. GITTÉE. — **Les légendes du déluge devant l'ethnographie et l'histoire**. Revue de Belgique, nov. et déc. 1899, p. 250-265, 350-362.

CISZEWSKI (Stanislas). — **Bajka o Midasowych uszach, studyum z literatury ludowej** (*Midas et ses oreilles d'Ane; étude de la littérature populaire*). Bulletin de l'Académie des sciences de Varsovie, juin 1899.

L'auteur fait un tableau comparatif des versions de la fable de Midas. Il ne cherche pas à lui assigner une origine. Elle est de celles que l'on rencontre partout. Le principe de la classification des versions (1 grecque moderne, 2 bulgares, 5 croato-serbes, 2 ukrainiennes, 1 bretonne, 1 perse, 1 tartare, 1 mongole), est la présence ou l'absence du thème de la parenté par le lait. D'une part l'on a le groupe classique issu d'Ovide où ce thème manque. D'autre part, les différentes versions expliquent la clémence du roi à l'égard d'un des barbiers par la parenté qui l'unit à lui; la mère du barbier donne à son fils un gâteau fait avec son propre lait, le roi en mange et, reconnaissant que le gâteau est fait avec le lait de la mère du barbier, il est obligé de ménager celui-ci en considération de la parenté qui les unit. La deuxième forme du mythe est naturellement la plus ancienne.

L'auteur étudie le principe de la parenté dans les sociétés primitives et en particulier la parenté par le lait dont il cite un certain nombre d'exemples tirés de la vie des Slaves méridionaux.

Quant au thème de l'enterrement du secret, M. Ciszewski (d'après J.-J. Bachofen) y voit également un thème général. Il le signale chez les Yolofs.

DIETZ. — **Zum Mærchen von Amor und Psyche**. Philologus, 1900, 1.

J. HALÉVY. — **Tobie et Akhiakar**. Revue sémitique, 1900, p. 23-77.

Nous avons déjà signalé l'année dernière quelques-uns des travaux auxquels ont donné lieu récemment les romans d'Akhiakar et de Tobie. M. Halévy nous donne à son tour son opinion dans une longue et très personnelle étude. M. Halévy cherche à réduire autant que possible en général dans la recherche de l'origine des contes et des romans la part du folk-lore, c'est-à-dire de l'organi-

sation spontanée et presque inconsciente de motifs ou de thèmes en histoires suivies. Volontiers M. Halévy dirait que tous les contes populaires sont issus de la littérature proprement dite. Fidèle à ses tendances générales il démontre : 1° que le roman d'Akhiakar n'est pas un conte babylonien, mais une œuvre juive contemporaine de Tobie ; 2° que le livre de Tobie n'est pas une forme détournée de l'histoire du *Mort reconnaissant*. M. Halévy soutient avec beaucoup d'esprit que tous les épisodes des deux histoires et particulièrement le caractère des personnages sont le produit d'une sorte d'exégèse étymologique des plus compliquées. Nous devons dire que son argumentation ne nous a pas tout à fait convaincus sur ce point. La remarquable propriété de l'onomastique des deux romans est très loin de prouver que l'auteur n'ait pas puisé dans le fonds commun des contes. Et puis, M. Halévy est-il toujours satisfait de son ingénieux commentaire? L'explication de l'usage du foie du poisson dans Tobie, par exemple, n'est-elle pas, vraiment, tirée de bien loin? M. Halévy signale dans Akhiakar une série d'allusions à l'Ecclésiaste et aux proverbes (p. 59). Il veut y voir le prototype de quelques-unes des paraboles et des *logia* du Nouveau Testament (le fils prodigue; le figuier stérile); la démonstration n'est pas assez claire. Il faut citer (p. 49) une bonne correction de Tobie IV, 17 : au lieu de « Répands ton pain *auprès du tombeau* des justes », M. Halévy traduit : « Répands ton pain *pour la sépulture* »; simple allusion au repas funéraire.

H. H.

DONCIEUX (Georges). — **Renaud le tueur de femmes**. Mélusine. t. IX, 1, 265-273.

Etude des variantes de la chanson. Elle se rattache à l'histoire de Judith et d'Holopherne. Le nom d'Holopherne se retrouve dans le nom du *Heer Halewyn* de la version néerlandaise, *Ulver*, *Oldemor* des versions danoises, *Olbert* de la version allemande.

Ch.-J. BILLSON. — **The popular Poetry of the Finns**. Popular Studies in Mythology, Romance and Folklore, n° 5. London, Nutt, 1900, p. 37, in-16°.

M. Billson, de même que les autres savants collaborateurs de cette collection, rattache à des croyances religieuses ou traditionnelles l'ensemble d'une littérature à laquelle on n'attribue d'ordinaire que des origines artificielles. Selon lui, les deux grands poèmes recueillis par Lönnrot, le *Kanteletar* et le *Kalevala*, seraient l'un, non pas une série de poésies lyriques, mais une série de chants magiques, l'autre, non pas un poème épique composé par un auteur, mais un recueil de thèmes mythiques appartenant à des cycles différents.

A. NUTT. — **Celtic and Mediaeval Romance**. Popular Studies in Mythology, Romance and Folklore, n° 1. Lond, Nutt, 1899, p. 36. in-16°.

A. NUTT. — **Ossian and the Ossianic Literature** (*ib.* n° 3), 1899, p. 62.

J.-L. WESTON. — **King Arthur and his Knights**. (*ib.* n° 4), 1899, p. 40.

Ces petits travaux de vulgarisation sont tout à fait utiles et autorisés. Les auteurs établissent l'histoire des romans celtiques, et montrent qu'ils sont une sorte d'extrait littéraire tiré, à l'époque du royaume irlandais, de toute la masse mythologique et traditionnelle des légendes gaéliques. Dans son premier travail M. Nutt, dans son opuscule Miss Weston, suivent l'évolution, dans la littérature médiévale, de ces histoires celtiques. Et dans son second travail, M. Nutt fait l'histoire de la littérature ossianique en en rattachant les principaux moments à des phénomènes sociaux. Il montre que les traditions concernant Finn et les Fenians sont encore vivantes, sous une forme des plus archaïques, dans les croyances populaires de tous les pays gaëls.

R.-F. KAINDL. — **Ruthenische Mærchen und Mythen aus der Bukowina**. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1899, p. 401-420.

R.-C. TEMPLE. — **The Folklore in the Legends of the Panjâb.** Folklore, 1899, x, 4, p. 384-447.

M. Temple est l'éditeur, bien connu, des Légendes du Panjâb, dont il n'a pas achevé toute la publication. Dans cette communication, il essaie d'en décomposer les thèmes principaux et de donner un aperçu des phénomènes sociaux les plus importants qui y sont enregistrés.

A notre avis, sa première tentative échoue (p. 387), et le tableau des principaux épisodes dont se compose la trame légendaire n'est ni logiquement ni exactement dressé. L'auteur réussit mieux dans la seconde partie de sa tâche, et nous donne bien l'impression d'une matière très riche. Mais souvent il lui arrive de conclure d'une allusion, au cours du conte, à l'existence d'une croyance et d'une institution ; et il ne donne pas de preuves de cette conclusion. Aussi, à côté de remarques très fines, se trouvent souvent des affirmations très hasardées; ainsi l'auteur signale que souvent le son d'une conque, dans les légendes (p. 420), a la valeur d'une prière, mais il rattache cette notion aux rassemblements de guerre provoqués par les sonneries de trompe.

R.-C. TEMPLE. — **The Folklore in the Legends of the Panjab.** Indian Antiquary, vol. XXIX, p. 73, 88, 89-98, 163-167.

L'éditeur des contes du Panjâb rassemble dans ces articles les diverses survivances que ces contes mentionnent.

ÇARAT CANDRA MITRA. — **On coïncidences betwen some Bengali Nursery Stories and South Indian Folk Tales.** Journal of the Asiatic Society of Bengal. Part. III. Anthropology. N.S. LVIII.

Importante contribution à l'histoire des contes hindous dans l'Inde.

M. CAMÉLAT. — **Contes d'animaux du Lavedan.** Mélusine, t. x, 1900, 5-8.

C. — *Dogmes.*

A. DORNER. — **Grundriss der Dogmengeschichte; Entwickelungsgeschichte der christlichen Lehrbildungen** (*Précis de l'histoire des dogmes ; histoire de l'évolution des doctrines chrétiennes*). Berlin, Georg Reimer, 1899, p. XII-648, in-8°.

Qu'est-ce que le dogme? C'est, répond M. Dorner, « le résultat de l'effort fait pour formuler avec précision le contenu de la foi, dans l'intention de séparer des infidèles la communauté religieuse » (p. 12). Le travail de définition s'étend et se perfectionne en raison des progrès de la connaissance philosophique des choses religieuses ; la science du moment y collabore et le dogme lui fait sa place. Dans un sens plus général, on peut donner le nom de dogme à une expression plus vague et plus populaire de l'objet de la croyance où manque le facteur scientifique ; c'est ce que M. Dorner appelle « une forme immédiate » de représentation. « La conception du dogme, continue-t-il, est donc flottante. D'un côté, il doit valoir pour tous, et par suite être populaire ; de l'autre, il faut qu'il donne à la croyance une formule rationnelle qui, en raison de son origine philosophique, ne peut point être populaire ». Philosophie chrétienne et dogme sont deux choses. Il est arrivé à certaines époques de l'histoire du christianisme qu'on les confondit, mais ce fut aux dépens de la philosophie et de la science, que les formules dogmatiques auxquelles on les attacha empêchèrent de suivre les lois natu-

relles de leur développement. Cependant, on peut dire, en thèse générale, que la science nourrit le dogme.

Il est peut-être exagéré d'écrire, comme le fait M. Dorner, que la science est une œuvre purement individuelle et que le sujet pensant est seul juge de son évidence ; nous ne l'admettrions qu'avec ce correctif que tout ordre de connaissances se constitue progressivement des dogmes. La *vérité* nous parait, à nous, être une chose sociale. Mais il est certain que le dogme appartient plus particulièrement à la collectivité. C'est l'adhésion inconditionnée de la communauté qui transforme une proposition philosophique en dogme. Le dogme a une signification sociale qui lui est propre ; son caractère essentiel et nécessaire est d'être l'œuvre d'une église. Mais cela ne suffit point, selon M. Dorner, à en faire une *vérité*; il faut pour cela lui donner une sorte d'évidence sociologique et philosophique. Ajoutons, pour être complet, pour bien comprendre l'histoire des dogmes et la prépondérance qu'y prennent successivement des propositions diverses, que le dogme est une vérité pratique, dont la reconnaissance implicite ou explicite est considérée comme une condition indispensable du salut individuel.

Tout bien considéré, le dogme est un moment dans l'évolution de la connaissance religieuse ; c'est un état d'équilibre provisoire décrété par l'autorité sociale ; M. Dorner en conclut que l'on n'est pas en droit de séparer l'étude des dogmes proprement dits de l'ensemble de la théologie et de la philosophie religieuse qui, elle-même, a des limites bien vagues, puisqu'elle tend périodiquement à englober et à organiser tout le domaine des connaissances humaines. Il est vrai qu'il a soin de bien définir l'objet de sa recherche : elle ne s'applique pas aux choses, à la matière de la foi chrétienne ; elle s'intéresse « aux tentatives plus ou moins scientifiques de l'exprimer en forme d'exposé doctrinal ». Les facteurs dont elle doit tenir compte sont, d'une part, les données immédiates de la révélation, d'autre part les moyens de représentation scientifique qui, de leur côté, dépendent de l'état de civilisation et de certains caractères ethniques des nations conductrices. — Toute cette préface de M. Dorner, les pages qu'il consacre à l'exposé de sa méthode donnent avec force l'impression, confirmée d'ailleurs par le livre, que, pour lui, la doctrine et le dogme chrétiens sont des œuvres sociales. Leur évolution n'est pas le déroulement du contenu d'une révéla-

tion complète ; ce ne sont point non plus les tâtonnements et les erreurs d'une pensée vagabonde que les accidents de la route détournent d'un objet primitivement donné. Dogmes et hypothèses sont appelés par le besoin de représentations religieuses des générations.

Nous n'entreprendrons pas de résumer ce gros livre. M. Dorner s'en est chargé dans sa préface, dans sa conclusion et, partiellement, chemin faisant. Nous nous servirons de ses propres expressions pour indiquer ici ce qu'il a voulu nous présenter. Dès que le christianisme s'est élevé au-dessus de la première forme de révélation (représentation immédiate), apparaît le besoin d'une systématisation de sa doctrine. La première forme d'une philosophie chrétienne est provoquée par le gnosticisme et par les nécessités de l'apologie; elle a moins pour objet de fixer des dogmes particuliers que de dresser un ensemble cohérent d'idées sur le monde. Cette tendance trouve son expression parfaite dans l'œuvre d'Origène. Après Origène, c'est l'Église qui entre en scène et, tranchant la question, elle consacre successivement par son autorité un certain nombre de dogmes; après quoi, on tente de rassembler les dogmes en un tout et d'en faire un système cohérent. En Orient, c'est Jean Damascène qui s'acquitte de cette besogne. En Occident, c'est l'Église romaine qui est la haute autorité dogmatique. Les dogmes fixés dans leurs grandes lignes et approuvés par elle, le Moyen Age s'occupe de constituer des *Sommes* théologiques. Le protestantisme, sans doute, constitue des églises et fixe des confessions dogmatiques, mais, dans l'ensemble, son effort s'applique surtout à comprendre l'esprit du christianisme en soi, et à chercher une façon de voir le monde qui soit proprement chrétienne. Il revient ainsi, en brisant la doctrine ecclésiastique, à la première étape de la pensée chrétienne, ou du moins il tente d'y revenir. — En résumé, deux forces travaillent concurremment à la doctrine chrétienne, la libre recherche et la recherche conduite par l'Église. De part et d'autre, une préoccupation singulière de la systématisation, de l'arrondissement, comme dit M. Dorner. Mais surtout, et partout, en Orient comme en Occident, la même tendance à représenter comme une *vérité* la matière de la croyance chrétienne. D'une part, la connaissance rationnelle s'enveloppe de surnaturel. D'autre part, le dogme fixé par l'Église essaye de se donner un caractère rationnel et de revêtir les formes de la libre pensée scienti-

fique. Il faut remarquer qu'à côté des églises qui organisent la pensée philosophique et l'arrêtent au nom de l'autorité sociale, prospère le mysticisme qui prétend continuer la révélation immédiate et qui maintient la communication directe de l'individu avec le dieu.

Quelle que soit la diversité des doctrines et la contradiction des dogmes décrétés par des Églises infaillibles, M. Dorner croit être en droit de considérer le christianisme comme un tout, « comme une force spirituelle qui produit sans cesse des formes libres ».

Il est certain que les Églises divisées ne réussissent point à maintenir leur indépendance absolue ; elles réagissent les unes sur les autres. Mais l'unité de l'histoire des dogmes vient surtout, selon M. Dorner, de l'existence d'un principe central commun ; c'est le principe de l'union de l'individu humain, individu moral, avec la divinité, union réalisée par la venue du Christ. Nous ne pouvons nous empêcher de remarquer ici que l'union de l'homme avec la divinité est le principe de toute espèce de société religieuse, mais n'importe. Cette union est susceptible de prendre des formes diverses. Les trois grandes divisions chronologiques du livre de M. Dorner, hellénisme, latinisme et protestantisme, correspondent à trois tendances distinctes que l'histoire du christianisme a manifestées. L'hellénisme conçoit cette communion comme intellectuelle et porte son attention sur la personne du Christ, le médiateur. L'essentiel est de le bien concevoir. Le problème se pose successivement de deux façons. On cherche d'abord à imaginer la place du Christ dans la Trinité et les rapports des trois personnes de la Trinité. La doctrine établie sur ce point, la discussion se porte sur le double caractère de la nature du Christ, à la fois homme et dieu. — Les préoccupations de l'Église romaine sont toutes différentes. La communion est réalisée dans le monde par l'Église dont Dieu est la tête. On y participe en entrant dans l'Église. L'Église prend sur elle la responsabilité de la doctrine et ne demande à ses adhérents qu'une *fides implicita*. Ce qui passe au premier plan, c'est l'action ; ce qui inquiète, c'est le péché. Comment la communion divine réagit-elle sur la vie terrestre ? On invente la doctrine de la grâce ; on organise une doctrine des sacrements, toute une *magie* sacramentaire, dit M. Dorner, pour parfaire l'entrée dans le royaume de Dieu, qui est l'Église, et pour gagner la grâce qui régit l'action. — Le protestan-

tisme est né sur le sol germanique. Il ne comprend plus le point de vue juridique de l'Église romaine préoccupée du péché, du manquement à la loi sociale, et du châtiment. Le Germain, selon M. Dorner, remplace l'idée du châtiment par l'idée de la satisfaction et celle de la légalité par celle de l'honneur. La communion avec Dieu lui apparaît comme personnelle et immédiate. L'idée de l'Église passe au second plan. Le dogme recule devant la révélation individuelle d'une part, devant l'émancipation des sciences de l'autre. Et la dogmatique se dissout dans la diversité des doctrines. M. Dorner se préoccupe alors de savoir si l'évolution des formes doctrinales de la pensée chrétienne témoigne d'un progrès. Nous l'abandonnons ici.

H. H.

C. CALLOW. — **A History of the origin and developement of the Creeds** (*Histoire de l'origine et du développement des* Credo). Londres, Elliot Stock, 1899, p. XII-236, in-8°.

M. Callow a voulu donner aux théologiens anglais un résumé clair et commode de ce qui s'est écrit en Angleterre sur les trois *Credo*, les trois symboles liturgiques, le symbole de Nicée, le symbole des Apôtres et le symbole Athanasien ou le *Quicumque*. Ses connaissances bibliographiques ne paraissent pas dépasser la bibliographie anglaise. Il cite, une fois en passant (p. 110), Kattenbusch, Harnack et Zahn qui sont des autorités en cette matière, et il a l'air de les citer de seconde main. Mais c'est un service appréciable que de donner un aperçu aussi complet et aussi honnête de controverses anglaises peu abordables. Ajoutons que le travail de M. Callow est remarquablement clair et méthodique; malgré les fâcheuses lacunes de la bibliographie, c'est un exposé de l'histoire des symboles dont la lecture est à recommander.

M. Callow étudie séparément l'évolution des trois *credo* Le symbole de Nicée se rattache aux symboles primitifs employés dans les différentes églises, le texte proposé par Eusèbe, au concile de 325, étant une adaptation de la confession baptismale de l'église de Césarée. M. Callow explique combien il fut difficile de trouver, entre les positions extrêmes d'Athanase et d'Arius, des expressions moyennes assez larges pour servir de base à une entente et rallier les éléments d'un tiers parti, assez précises pour ne pas trop prêter à l'équi-

voque, assez abstraites pour convenir aux philosophes et assez simples pour que les points gagnés par les conciles grecs pussent l'être également pour les églises latines. — L'histoire du symbole des Apôtres, qui se récite maintenant dans l'Église romaine avec les prières usuelles, est beaucoup plus courte (p. 110-132). C'est le descendant des symboles des églises occidentales; il reproduit avec des modifications énumérées par l'auteur le symbole de l'église de Rome. Il est achevé vers 650. — Le *Quicumque*, dont les origines sont discutées tout au long, est dans sa forme définitive postérieur au concile d'Arles de 813; avant cette date il existait deux compositions qui s'y sont fondues : l'une exposait la foi catholique au sujet de la Trinité, l'autre au sujet de l'Incarnation; il est difficile de les attribuer à un seul homme et le texte s'en est précisé peu à peu; la majeure partie s'en trouve dans les œuvres de saint Augustin; les clauses sont postérieures au IXe siècle (p. 213). M. Callow met en lumière) avec beaucoup de raison, l'influence que les Carlovingiens et la constitution de leur empire ont eu sur l'uniformisation des *credo*.

Nous avons essayé d'exposer l'année dernière (*Année sociologique*, t. III, p. 288) à propos du livre de M. Kunze sur la *règle de foi*, ce que nous pensions de l'intérêt sociologique de l'étude des *credo*. M. Callow n'essaye point de définir leur fonction dans la vie du christianisme, mais l'un des intérêts de son livre est qu'il nous donne des renseignements aussi précis que possible sur leur emploi liturgique. Il insiste avec soin sur l'obligation imposée aux premiers chrétiens de les tenir secrets, obligation qui rapproche le christianisme des *mystères* contemporains; le secret est encore prescrit par saint Ambroise (p. 10). Les différents *credo* ont été d'abord essentiellement des confessions baptismales, le *Quicumque* comme les autres (p. 194). Dans l'église romaine actuelle, c'est un credo réduit, sous forme de questions et de réponses, comme l'ancien *credo* de Carthage, qui lui a succédé dans cet usage (p. 132). Un chapitre spécial (p. 107-110) traite de l'introduction du symbole de Nicée dans les offices de l'Église. La récitation en est d'abord prescrite par des évêques isolés en Orient. Le troisième concile de Tolède (509) ordonne la récitation du symbole au sacrifice *ante communicationem corporis Christi vel sanguinis juxta orientalium patrum morem.* L'Église romaine récitait également un symbole. Dans l'église anglaise, le *Quicumque* est également récité pendant l'office

de certains jours de fête (p. 204, 205). Mais en général il est classé parmi les hymnes et les prières, et son usage dans l'office public a été réduit. A partir du IXe siècle sa récitation est prescrite avec les prières quotidiennes dans certaines communautés de moines. Nous appelons l'attention sur ce mécanisme rituel qui consiste à renouveler à chaque moment du culte la proclamation de la croyance pour assurer l'union nécessaire du fidèle, de l'église et de son Dieu. La récitation liturgique de la profession de foi est à comparer à la récitation liturgique du mythe. H. H.

HUEHN (EUGEN). — **Die Messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes, II : die Alttestamentlichen Citate und Reminiscenzen im Neuen Testamente**. Tübingen, Mohr, 1900, p. XII-300, in-8°.

Ce livre est le second volume et le complément d'un ouvrage dont nous avons rendu compte l'année dernière (*Année sociologique*, t. III, p. 284). Nous n'avons qu'à répéter ici les éloges de notre premier compte rendu. C'est un précieux dépouillement critique du Nouveau Testament.

H. H.

A. HARNACK. — **Das Aposteldecret**. Sitzungsbericht der Kgl. Preuss. Ak. der Wissenschaften, 1899, XI, p. 160 sqq.

E. SEYDL. — **Zur babylonischen Eschatologie**. Katholik, mai 1900, p. 397-400.

J. TURMEL. — **L'Eschatologie à la fin du IVe siècle**. Revue d'histoire et de littérature religieuse 1900, nos 2, 3, 4. p. 97-128, 200-233, 289-322.

Étudie l'histoire et les vicissitudes du dogme du rachat de tous les hommes.

VIII. — ÉTUDES DIVERSES SUR LES GRANDES RELIGIONS

HAEBLER (KONRAD). — **Die Religion des Mittleren Amerika**. (*Religion de l'Amérique centrale*). Münster, Aschendorff, 1899, p. 153, in-8°.

M. Haebler, dans ce court manuel, a surtout pour but de montrer aux profanes de l'américanisme l'état des questions

concernant « la religion de l'Amérique centrale » avant la conquête. Remarquons ce mot, « la religion ». C'est que M. Haebler croit démontrer l'unité du système religieux de toutes les nations civilisées que les pillards et l'Inquisition détruisirent si radicalement (p. 152). Il prend comme principe qu'il y a un ensemble homogène d'institutions dans toutes les sociétés, Zapotèques, Mayas, Nahuas, etc. Il ne nie pas, d'ailleurs, les différences; son livre précisément en tient un compte scrupuleux, et c'est un mérite de plus. Il ne suit surtout pas le préjugé commun suivant lequel toute la civilisation du centre de l'Amérique serait aztèque; les preuves archéologiques, historiques abondent, selon lui, pour que l'on doive attribuer de préférence aux Mayas le mérite de la plupart des progrès réalisés.

La religion qui se serait étendue avec toutes les variations possibles du Yucatan au nord du Mexique, aurait été, selon M. Haebler, essentiellement un polythéisme naturiste (p. 20). L'adoration d'objets naturels : soleil, astres, terre, pierres, plantes, animaux, en forme le fond exclusif. Les prétendues traces d'un monothéisme, ou tout au moins d'une tendance monothéiste chez les Mayas, ne seraient que de simples mythes cosmogoniques et théogoniques. Étant donné que les dieux sont nés, il est tout naturel qu'ils soient nés d'un dieu, ou plutôt d'un couple primitif. Tout au plus, pourrait-on trouver dans les cultes de Tezcuco dont nous connaissons un peu les derniers moments, quelque trace d'une sorte de philosophie religieuse. Ce polythéisme naturiste serait dû d'ailleurs à un processus syncrétique d'un ensemble de mythes et de cultes locaux. Des dieux transférés à Mexico-Tenochtitlan, devenus dieux nationaux et grands dieux, sont à l'origine ceux de telle ou telle tribu ou ville vaincue (p. 24).

Partant de l'hypothèse du naturisme dans ces religions, M. Haebler divise les mythes et les dieux suivant les objets de la nature. En premier lieu, il y aurait les dieux de la création : à ce propos, sont étudiés les mythes de la création que l'on rencontrait chez les Mayas, les Quichés, les Zapotèques, les Aztèques. Ils se réduisent tous à l'hypothèse soit d'une mère, soit d'une paire de parents, soit du ciel et de la terre identifiés à cette paire. Viennent ensuite les dieux solaires, de beaucoup les plus importants. M. Haebler étudie surtout les dieux Aztèques de ce genre ; les plus grands d'entre

eux sont aussi ceux dont les caractères sont les mieux connus : Tezcatlicopa lui semble être le soleil nocturne; Huitzilpochtli, le dieu colibri, lui semble être le soleil du printemps. Parmi les autres dieux du ciel, l'auteur range ensuite les dieux puissants de la pluie : Quetzalcoatl, le « serpent à plumes » des Aztèques et des Toltèques, identique au Kukulkan des Mayas, serait le maître des eaux célestes, tandis que Tlaloc serait le dieu de la pluie et des eaux tombées. Viennent ensuite les dieux lunaires et stellaires qui n'occupent qu'une position inférieure dans le panthéon mexicain. Les divinités de la terre, des planètes et des champs, la plupart féminines, ont par contre un rôle très grand. M. Haebler étudie à ce propos l'ensemble curieux, presque uniforme dans toutes ces sociétés, des dieux du « Pulque », boisson fermentée extraite de l'agave qui servait à provoquer l'extase. Enfin, il met à part les divinités animales : dieu chauve-souris (de la mort), dieu tigre, etc. D'ailleurs, la figure animale d'un dieu ne lui paraît avoir qu'une valeur symbolique. Il croit qu'il y a là une trace de totémisme, mais le caractère naturiste des dieux animaux lui semble toujours incontestable.

Dans une seconde partie, M. Haebler expose les cultes mexicains. Il procède en allant, en partie du moins, de l'externe à l'interne, du lieu du culte au rituel. Il étudie la curieuse et uniforme structure pyramidale des temples centre-américains. Il y voit un fait général dans toute l'Amérique du Nord (p. 100). La grandeur, la beauté des ruines témoignent de la puissance, de la richesse et de la science de la classe sacerdotale dans toutes ces sociétés. Outre des fonctions religieuses extrêmement importantes, complexes, différenciées et précises, le clergé Maya ou Aztèque a eu un rôle social des plus importants, par certains points comparable au rôle du brahmane dans l'Inde. Il a été le dépositaire de la tradition littéraire, artistique, scientifique, en même temps que de la tradition religieuse. Les prêtres étaient les éducateurs des hautes classes en même temps que les fonctionnaires, les représentants, souvent directement incarnés, des dieux. En astronomie, en mathématique, en écriture, en architecture, ils avaient fait des découvertes importantes. La vie sociale se concentrait en eux, non seulement du côté religieux, mais encore du côté technique et scientifique. M. Haebler (p. 112) a grande raison d'attirer l'attention des sociologues sur ce phénomène important. La question des fêtes est traitée après

celle du sacrifice, quoiqu'elle soit plus extérieure, selon nous. Mais c'est que l'auteur étudie, outre leur date, leur rituel complexe (p. 130 sqq.); il en donne un résumé fort clair et fort utile. Il consacre un chapitre très dense à l'étude du sacrifice mexicain, en particulier à celle des fameux sacrifices humains de Mexico-Tenochtitlan. Il comprend sous le nom de sacrifices les simples lacérations expiatoires ou communielles des prêtres et du peuple lors de certaines fêtes (p. 118 sqq.).

Enfin, les rites privés de la naissance, du mariage et de la mort sont brièvement esquissés.

Ce livre rendra les plus grands services. Il est un guide sûr dans des questions fort difficiles, peu traitées, et qu'il serait important de bien connaître. Sur les religions de l'Amérique centrale, seules les sources espagnoles ont été suffisamment étudiées; les tombes et les monuments Aztecs commencent seulement, depuis les travaux de Seler, à être l'objet d'études enfin méthodiques. Les textes Mayas et Zapotèques ne sont pas encore déchiffrables. Il est souhaitable pour la sociologie que des travailleurs se dirigent vers ces questions, riches de phénomènes caractéristiques. L'étude détaillée des rites agraires aztèques, possible maintenant, est une des plus féconde qui puisse être.

Naturellement, il y a des objections à faire au travail de M. Hæbler. En premier lieu, il faudrait s'entendre sur ce qu'est le naturisme américain. Que Tezcatlicopa soit un dieu solaire, rien de plus évident; il a, tout au moins, certains attributs de dieu solaire. Mais, enfin, il est aussi le dieu des guerriers, et qu'est-ce qui prouve qu'il est, avant tout, l'incarnation du soleil nocturne. Il eût fallu faire l'historique de cette divinité, chose impossible. De même Huitzilpochtli, le dieu colibri, conducteur des Nahuas, premier prêtre parmi les hommes et les dieux, peut être identifié postérieurement avec le soleil printanier sans être exclusivement ce soleil. En réalité, on peut craindre que M. Haebler ne se soit laissé entraîner à simplifier les figures mythiques, toujours complexes, croyons-nous Comme il a travaillé avec les plus grands scrupules scientifiques, nous avons, dans son travail même, des éléments de correction; mais il serait à souhaiter que l'américanisme, à son début, cessât de poser de ces questions simplistes que la mythologie comparée de l'indo-germanisme n'a que trop agitées.

En second lieu, M. Haebler n'a pas donné, dans son livre,

de suffisantes notions sur l'organisation juridique des sociétés de l'Amérique centrale ancienne. Le tableau d'une religion n'est compréhensible que s'il est replacé au milieu d'une esquisse plus ou moins générale des autres phénomènes sociaux, concomittants et antérieurs. C'est ainsi que si M. Haebler nous donne de bons renseignements sur l'importance des cultes locaux au Mexique, il ne nous donne que des renseignements fragmentaires sur les cultes corporatifs et les dieux du clan, qui jouèrent un grand rôle dans le fonctionnement et la formation des grands cultes urbains. La religion est séparée de son substratum social. Elle reste ainsi un phénomène un peu bizarre, fantastique, malaisément appréhendé.

M. M.

H. OLDENBERG. — **Aus Indien und Iran.** Berlin, Hertz, 1899, p. IV-195, in-8°.

Ce petit livre est un recueil d'articles de vulgarisation. La haute autorité de l'auteur lui confère une valeur scientifique. La plupart de ces essais portent sur le développement des notions religieuses dans l'Inde et dans l'Iran.

M. Oldenberg se rattache nettement aux théories de l' « anthropologie religieuse ». Il se garde d'expliquer par des emprunts les similitudes remarquables qu'il constate. Il y voit l'effet naturel « du jeu des grandes forces constantes dans l'humanité » (p. 128). Ainsi les idées religieuses et morales de l'orphisme présentent, avec le buddhisme ancien, un parallélisme qui se poursuit jusque dans le détail : notion du salut, métempsycose, etc. (p. 85, sqq.). De même, le mythe de la tentation du Buddha par le démon Mâra (p. 106 sqq.) est rigoureusement analogue à la légende de Jésus tenté au désert par Satan. De même encore, la physionomie même du Buddha et celle de Zaratushtra présentent de notables ressemblances. Mais il n'y a pas eu là d'emprunts, qu'il serait impossible de prouver et même de supposer. Ces ressemblances viennent de ce que l'esprit humain, en face des mêmes faits, crée les mêmes notions. Aussi, le savant qui étudie l'histoire des religions n'a-t-il pas à rechercher des relations purement historiques; il lui faut adopter souvent une méthode analogue à celle de « l'anatomie comparée » (p. 172) et retrouver sous les idées les plus hautes les formes les plus profondes et les plus rudes des cultes et de la mythologie, car celles-là sont naturellement sorties de celles-ci.

Sans doute nous ne pouvons que souscrire à toutes ces théories. Mais elles appellent une addition rectificative. M. Oldenberg s'en tient à la constatation de ces similitudes. Ou bien il se hasarde jusqu'à leur explication par une sorte de progrès dialectique dans les notions religieuses. Il reste donc un historien et un idéologue. C'est qu'il néglige d'élucider un point important de ses théories. Il ne définit pas ces conditions similaires sous l'influence desquelles l'esprit humain produit toujours les mêmes idées. Tout le monde parle aujourd'hui d'évolution, de milieu, de civilisation. Au fond, on n'explique rien de la sorte. Le progrès qui reste à accomplir, pour la science des religions, est précisément de trouver ces conditions vraiment déterminantes qui produisent les phénomènes religieux avec leurs concordances et leurs différences. Or, ces conditions ne peuvent être trouvées dans le milieu cosmique, non plus que dans les lois générales des représentations individuelles : les unes sont en effet constantes, et les autres sont naturellement homogènes dans toute l'humanité. Ni les changements, ni les similitudes des idées et des pratiques religieuses ne se pourraient expliquer. Il n'y a donc que le milieu social qui reste comme condition positive et des ressemblances et des divergences que peuvent présenter les phénomènes religieux et leurs diverses évolutions. En un mot, il manque aux théories générales de M. Oldenberg d'avoir superposé au point de vue anthropologique la méthode sociologique, seule vraiment explicative des faits.

Signalons, comme particulièrement intéressants, certains passages de ce livre ayant trait à des questions plus spéciales. M. Oldenberg démontre que, à l'intérieur du naturisme Indo-iranien, c'est en partant des règles de pureté religieuse que la religion Iranienne a abouti à un culte presque exclusivement moral (p. 159-175). Il y a aussi quelques pages remarquables sur le processus de monothéisation que l'on constate dans l'évolution des religions naturistes (p. 189 sqq.).

M. M.

L.-W. KING. — **Babylonian Religion and Mythology** (*Books on Egypt and Chaldaea*, vol. IV). Londres, Kegan Paul and C°, 1899, VII-220 pages in-8°, 12 planches.

Ce livre est un manuel inégal et incomplet de la religion babylonienne. Rien sur le rituel, rien sur l'organisation sacerdotale, rien sur la magie, rien sur la divination, peu de chose

sur les démons, etc. Le titre est trop compréhensif. A vrai dire M. King n'a prétendu faire qu'un exposé rapide, facile à lire et destiné au grand public, des *principaux* faits de la religion et de la mythologie babyloniennes. Nous regretterons simplement que son choix ait été trop exclusif et peut-être pas assez méthodique. Le livre, en tout cas, se lit avec plaisir et la science spéciale de M. King le rend précieux à consulter.

Le premier chapitre est consacré aux dieux. Bien que l'auteur croit que la religion de la Mésopotamie est l'œuvre de plusieurs races et que des colonies sémites se sont simplement superposées dans le pays aux établissements des « Sumériens », il n'essaie point de faire l'histoire du panthéon suméro-sémitique et de faire le départ des dieux entre leurs adorateurs primitifs. Pour cette étude historique, il renvoie à l'excellent livre de M. Jastrow que nous avons étudié ici l'année dernière. Vient ensuite un résumé à grands traits de la cosmologie, où l'auteur intercale un exposé des pratiques funeraires et des croyances relatives à la destinée de l'âme; nous y trouvons la traduction d'une prière publiée par M. King dans son livre *Babylonian Magic and Sorcery* (p. 45) où un personnage maltraité par un *ekimmu*, c'est-à-dire par l'esprit d'un mort non enterré, décrit les rites par lesquels il doit assurer la tranquillité du spectre. M. King maintient que la série des curieuses tablettes de bronze dont le revers est occupé par un génie à tête de chien, représentent, au *recto*, le monde infernal; que l'on trouve, dans le registre inférieur une indication figurée des offrandes faites à la déesse *Allatri*, qui y règne, et qu'elles sont destinées à assurer la sécurité du mort dans son voyage à travers l'au-delà. Les trois chapitres suivants sont remplis par l'analyse des grands textes mythologiques : création, déluge, épopée de Gilgamesh, légendes d'Adapa, d'Etana et descente d'Ishtar aux Enfers; M. King se refuse à voir avec M. Jastrow dans l'épisode des amours d'*Eabani* avec la courtisane *Ukhat*, le prototype du mythe d'Adam et Eve; il n'admet pas davantage que nos versions du déluge représentent l'une un mythe de déluge universel, l'autre un mythe de déluge local. M. King ne fausse-t-il pas la signification des premiers mots du poème de Gilgamesh, en expliquant comme une sorte d'efficacité magique le profit qu'ils promettent au lecteur? N'oublions pas que le poème contient une leçon morale. Il se peut, comme M. King est disposé à le croire, que ces poèmes mythologi-

ques soient liturgiques où qu'ils l'aient été dans leur forme première, mais nous n'en avons pas la preuve. — Le chapitre VI traite en quelques pages de certains points de théologie et de morale; il touche aux relations des dieux et des hommes, à la question du *dieu-gardien*, du dieu de l'individu, à l'intercession de Marduk, à la pénitence. M. King termine en comparant la morale babylonienne à la morale juive. H. H.

JASTROW (MORRIS). — **Adam and Eve in Babylonian literature**. American Journal of Semitic languages and literatures, 1899, p. 193-214.

Il y a déjà quelques années que M. Sayce a proposé de voir un prototype d'Adam dans l'Adapa babylonien qui, trompé par Ea, refuse de manger la nourriture de vie qui le rendrait semblable aux dieux. M. Jastrow admet à son tour que les deux légendes ont une partie commune. Une autre partie de l'histoire d'Adam trouve, selon lui, un parallèle dans l'épopée de Gilgamesh. Ce nouvel Adam, un sauvage au corps poilu et à la longue chevelure bouclée, est *Eabani* (Ea m'a créé) que la déesse d'Uruk, *Aruru*, crée en pétrissant l'argile, à la prière des habitants de sa bonne ville pour les protéger contre Gilgamesh. Gilgamesh envoie contre lui pour le dompter *Ṣâidu*, le chasseur, qui s'enfuit épouvanté, puis *Ukhat*, courtisane sacrée d'Ishtar, qui réussit à le séduire, passe avec lui six jours et sept nuits d'amour et l'amène adouci et civilisé à Gilgamesh dont il devient le meilleur ami. Cet épisode dont la relation avec le reste du poème n'est pas très étroite, ressemble singulièrement, selon M. Jastrow, à celui de la réunion d'Adam et d'Eve. Adam, comme Gilgamesh, avant d'avoir une femme, vivait en relation intime, trop intime, avec les animaux (*Gen*. II, 20). L'analogie se poursuit jusque dans le détail même de l'expression : Gilgamesh retourne à l'argile comme Adam à la poussière. M. Jastrow suppose que le fait de donner un nom à Eve (*Gen*. II, 23 : III, 20) et d'acquérir la connaissance du bien et du mal est une expression mitigée qui désigne le *sexual intercourse* d'Adam et de sa femme. Le chasseur *Ṣâidu* est comparé au serpent biblique et l'un et l'autre sont considérés comme de simples doublets de la femme; hypothèse que facilite l'interprétation donnée à « la connaissance du bien et du mal ». Un fragment d'une autre version du récit babylonien nous montre Eabani enve-

loppant dans une même malédiction *Ukhât* et *Sâidu* qui l'ont perdu comme Eve et le serpent ont perdu Adam. L'épisode de la femme (*Ishsha*) tirée de la côte d'Adam appartient vraisemblablement à un autre récit. Il résulte de tout cela que nous avons des fragments épars d'un mythe chaldéo-hébraïque du premier homme, fragments diversement utilisés suivant les connaissances, le goût et les desseins du conteur. M. Jastrow se rappelle qu'il a essayé d'établir que les grands récits poétiques de la littérature babylonienne étaient des œuvres dans lesquelles les auteurs avaient essayé de tirer, du fond des mythes populaires, des leçons morales.

H. H.

AUST (Emil). — **Die Religion der Römer** (*Religion des Romains*). Münster, Aschendorff, 1899, p. XIII-461, in-8°.

Les religions, comme les individus d'une espèce, sont composées des mêmes éléments; leur proportion seule varie. Que cette identité de composition tienne à la nature sociologique de la religion ou à la parenté effective des religions comme paraît le croire M. Aust, nous n'avons pas à le décider ici. Dans la religion romaine, les représentations sont réduites au strict minimum ; pas de dogme, à peine de mythologie; le rituel par contre est développé à l'infini, observé avec scrupule et interprété par des juristes ; les Romains ont inventé pour exprimer l'ensemble des choses et des actes sacrés le mot de *religio*, lien qui unit les hommes avec leurs dieux. C'est ce que M. Aust indique en excellents termes dans une introduction sur la « nature de la religion romaine ». Remarquons simplement en passant qu'il a tort de confondre l'expiation avec la pénitence et la peine (p. 27).

La religion romaine est composite et formée d'éléments disparates. Les substructions, déjà peu homogènes, ont été presque entièrement recouvertes par un édifice bâti sur des plans plus étendus et avec des matériaux étrangers. M. Aust divise son histoire en quatre époques : 1° époque nationale ; 2° époque de la juxtaposition des cultes grecs aux cultes nationaux, de la chute des Tarquins à la deuxième guerre punique ; 3° la décomposition de la religion romaine ; 4° l'Empire. Les époques sont caractérisées par les modifications importantes qu'elles apportent au plan primitif.

La société religieuse dans la Rome de Numa est conçue sur le plan de la famille. Les Flamines sont les fils du chef religieux, les Vestales sont ses filles (Fowler, *Roman Festivals*, p. 149). Le temple de Janus est le seuil de la maison (p. 110); la ville a son foyer, son grenier (*penus*) semblable au grenier familial et placé sous la garde des filles, les Vestales. Des confréries patriciennes sont vouées à des cultes particuliers, les *Arvales*, les *Salii*. Les dieux sont des dieux agricoles ou président aux fonctions assez simples de la vie sociale d'une petite ville italienne. D'innombrables génies se chargent des actes multiples de la vie individuelle. Des lieux sacrés, pas de temples proprement dits.

La deuxième époque commence avec la fondation du culte de la triade capitoline, déguisement latin de représentations grecques. Vient ensuite l'organisation des cultes plébéiens et leur admission dans la cité. Les plébéiens conquièrent l'entrée dans les hauts collèges sacerdotaux des pontifes et des augures. L'introduction des oracles sibyllins est contemporaine de la fondation du Capitole ; c'est une autorité religieuse extérieure qui se superpose à l'autorité des dépositaires nationaux de la puissance sacrée; elle s'élève contre la tradition et s'y substitue dans les cas imprévus. Le collège chargé de la garde et de l'interprétation des livres sibyllins, les *duumviri*, puis *decemviri*, plus tard *quindecemviri sacris faciundis*, en firent sortir, à chaque consultation, une dévotion nouvelle, cultes d'Hercule et de Neptune, culte d'Esculape (461-293), culte de Pluton et de Proserpine (505-249 — Institution des fêtes séculaires), toutes divinités grecques et reconnues comme telles. L'un des rites nouveaux (355-399), celui du *lectisternium*, qui réunit à l'origine autour des tables sacrées les trois paires Apollon et Latone, Hercule et Diane, Mercure et Neptune, rassembla un peu plus d'un siècle après (537-217) les douze grands dieux de l'Olympe hellénique ; un peu plus tard (538-196) ce rite, d'abord exceptionnel, donnait lieu à l'institution d'un sacerdoce spécial, les *tresviri epulones*. A l'institution de nouveaux cultes il faut ajouter trois faits nouveaux pour caractériser la troisième période, l'incrédulité des hautes classes, la propagande philosophique qui met à la mode une espèce de théologie rationnelle, la conquête des basses classes et des femmes par les cultes mystiques et orgiastiques.

L'Empire essaie d'étayer et de replâtrer l'édifice croulant.

Le pot-pourri des jeux séculaires donne une idée de l'étrange mixture que les archéologues, les poètes et les philosophes du temps d'Auguste ont essayé d'amalgamer pour en faire une religion d'Empire. Cette religion se fit toute seule par le culte de la divinité impériale. Des éléments divers contribuent à en former l'idée : l'idée romaine du *Genius*, les hypostases impériales (*clementia*, *liberalitas*, *justitia*, *pudicitia*, etc.), le culte des *Lares compitales* réorganisé par Auguste qui y associe le culte du *genius Augusti*, celui de la *Dea Roma*, enfin tout l'héritage des idées et des habitudes des civilisations orientales, englobées par l'Empire romain. Au-dessous de ce culte officiel s'organisent et se propagent des religions prosélytiques nées en Orient, sans attaches avec l'État et promettant le salut des âmes. Enfin certaines idées et une partie des fêtes seront continuées dans le christianisme.

M. Aust passe à l'étude spéciale des dieux. Il a rappelé dans l'introduction que ce sont en principe des dieux fonctionnels, les divinités bien connues des *Indigitamenta*.

Nous voyons ici comment certains d'entre eux, Jupiter, Juno, Mars, ont commencé à se faire une espèce de personnalité composite par la réunion de plusieurs fonctions, déterminées par leurs épithètes. Nous avons ainsi un Jupiter *Feretrius*, le dieu des Fétiaux, un Jupiter *Dapalis*, dieu du sacrifice, etc. Ces personnalités divines donnent des hypostases, le *Dius Fidius* et *Fides*, qui représentent la fidélité et la constance des dieux, le *Genius*, *Genius Jovis*, identifié à Hercule. Cette conception du *Genius*, le principe mâle de la reproduction, sert à personnifier le caractère sacré des choses sociales (*genius publicus*, *populi Romani*, *Quiritium*) et est susceptible de fournir un nombre indéfini de divinités. D'autres divinités, comme Vesta et Janus, se distinguent à peine du lieu sacré. Rappelons que Janus, qui est le dieu de toute entrée, est le premier dieu de l'invocation (Fowler, *Roman Festivals*, p. 207). Des génies de la vie naturelle, *Silvanus*, *Faunus*, sont à la fois dieux agraires et démons. Aux dieux primitifs de la cité du Palatin se joignent des dieux italiques, la Diana de l'Aventin et de Nemi, Minerve, Vénus, puis les dieux Grecs, parmi lesquels M. Aust range la *Bona Dea*, qui ne serait autre que la *Damia* de Trézène, d'Egine et de Tarente (Fowler, *Roman Festivals*, p. 105-6), enfin les dieux orientaux.

Des Fastes, nous avons déjà parlé dans le compte rendu du livre de M. Fowler. Des sacerdoces fondamentaux, nous avons

déjà indiqué le caractère familial. Les pontifes doivent nous arrêter un instant. Ils sont les dépositaires du total des forces sacrées mises en jeu par la vie sociale. Tout part d'eux. C'est à eux qu'appartiennent les initiatives ; ils confèrent la consécration aux sacerdoces, au mariage, aux édifices religieux ; ils sont les principaux agents des expiations et, fait caractéristique, ils sont préposés aux *fastes*. — Le *rex sacrorum* a, lui aussi, un rôle considérable dans la détermination des temps : aux Calendes, il annonce, de la *Curia Calabra* au peuple assemblé, le nombre des jours jusqu'aux *Nones ;* aux Nones, il publie la liste des jours fériés du mois. — Les flamines sont des prêtres sacrificiels, astreints par suite à des règles de pureté d'une minutie toute spéciale.

Quelques pages seulement sont consacrées au culte privé, aux pratiques religieuses qui sanctifient les moments principaux de la vie, et au culte des morts. Dans ce chapitre, et en général dans tout le livre, M. Aust insiste avec beaucoup de soin sur les traits particuliers du rituel sacrificiel, et spécialement sur les sacrifices expiatoires. C'est un des côtés de la religion romaine qui ont attiré le plus son attention, et à juste titre. Bref, l'ouvrage de M. Aust est un bon livre, clair et critique. L'auteur n'a pour les matériaux dont il dispose que la confiance qu'il faut et il se méfie de l'imagination qui serait tentée de suppléer à leur insuffisance. Il a voulu faire un exposé objectif où les faits parlent d'eux-mêmes. Mais il a beau se refuser les comparaisons et les explications, la manière de présenter les faits en donne déjà la théorie. Nous reconnaissons qu'il a bien mis en lumière les faits qui nous paraissent essentiels à nous sociologues. Nous nous garderons bien de lui reprocher d'avoir compris son sujet en pur historien.

Les singularités de la religion romaine s'atténuent si l'on a soin de ne pas oublier ce principe fondamental qu'une religion est une fonction sociale et qu'il y a entre elle et la société qui la pratique des rapports encore mal déterminés, mais de nature à se traduire un jour en lois. La religion romaine aurait pour caractéristique de ne pas s'être formée par l'évolution d'un germe, mais par la juxtaposition et la superposition d'éléments disparates. Il faut s'entendre. Et l'on ne saurait comparer à ce point de vue ce que l'on appelle la religion romaine avec les religions grecque, juive, babylonienne, égyptienne, parce que ces différents termes ne correspondent point à des formations sociales comparables.

Si mal que nous connaissions l'histoire romaine, nous avons la bonne fortune d'assister à la genèse de l'État romain. Rome fut le point de rencontre de tribus étrangères et d'individus isolés. La ville patricienne du Palatin garda ses dieux. Les Etrusques amenèrent les leurs. Les tribus qui arrivèrent toutes constituées portèrent avec elles leurs cultes tout formés. Les individus se groupèrent et, à chaque association nouvelle, à chaque forme, à chaque condition et à chaque raison nouvelle de groupement correspondirent des dieux nouveaux. Après les premiers plébéiens, de nouvelles troupes d'étrangers, les affranchis, puis les esclaves réclamaient de nouveaux cultes. Les femmes s'unissaient pour des *sacra* particuliers. Il faut remarquer que les éléments étrangers inorganiques ne pouvaient point être englobés dans la société religieuse, strictemenl définie, formée par les habitants primitifs. Lorsque les plébéiens entrèrent dans les collèges des pontifes, des augures et des décemvirs, il se produisit un fait analogue, toutes proportions gardées, à la formation d'une ligue telle que la ligue des cités latines. C'est une nouvelle société religieuse qui fut créée par une société politique nouvelle.

L'étude de la religion romaine montre, avec une clarté parfaite, l'intime connexion des idées d'autorité sociale et de sacré à un certain étage du développement des religions. L'unité de l'État fait l'unité des cultes et les rassemble en un seul faisceau. Le collège des pontifes symbolise l'unité des choses sacrées et en dispose. Les autorités religieuses officielles, d'accord avec les pouvoirs de l'État, décrètent ou sanctionnent l'introduction des cultes nouveaux. C'est leur décision qui fixe la séparation du religieux et du magique (*superstitio*). On ne saurait trop insister sur la signification d'un fait comme l'institution des *decemviri sacris faciundis*. Il est assez significatif encore de voir sous l'empire le Sénat décréter la divinisation de l'âme des empereurs défunts ; c'est un fait à retenir pour l'étude du culte des morts. Les Romains ont eu le sens de la définition des choses religieuses. C'est eux qui ont inventé la théorie de la religion comme moyen de gouvernement.

La religion de la *Roma quadrata* était, en bonne partie, une religion d'agriculteurs. Ses rites, ou du moins des rites analogues et les idées correspondantes, persistèrent dans les campagnes italiennes. Mais, pour une population urbaine, ces

littérature. Les chrétiens, très frappés par les ressemblances des deux religions, nous transmettent des informations orales précieuses, mais de mauvais aloi. — La deuxième classe de documents est formée par les écrits astrologiques, magiques et philosophiques qui contiennent, dans un état de pureté variable, des doctrines mithriaques. Les noms théophores et les inscriptions nous font connaître la diffusion et la répartition du culte. Les monuments, sanctuaires, statues et bas-reliefs, sont à beaucoup près les plus instructifs de ces documents. M. Cumont est bien armé pour dissiper la plupart des obscurités de leur signification mythique ou symbolique.

Le deuxième ouvrage présente un tableau synthétique des résultats obtenus, quelques pages sur les origines iraniennes et sémitiques, une étude de la *diaspora* et du prosélytisme, une reconstitution hardie de la doctrine des mystères et du mythe, un exposé du culte et de l'organisation, une confrontation avec les autres religions qui se développaient parallèlement dans l'empire romain.

Qu'avons-nous à retenir particulièrement de ces études ? Essayons d'interpréter et de coordonner quelques-uns des faits exposés.

Si l'on regarde la carte de la répartition des monuments mithriaques que M. Cumont a jointe à son livre, on remarque qu'on les trouve en abondance sur les frontières, autour des grands camps, dans les agglomérations militaires formées d'hommes venus de toutes les parties de l'Empire. Ils sont nombreux également autour de Rome et des très grandes villes où pullulent les esclaves et les affranchis. Les armées d'esclaves impériaux, les bureaux peuplés de fonctionnaires d'origine servile comptent d'innombrables adorateurs de Mithra. En dehors de ces milieux, le mithriacisme n'est guère répandu que le long des routes de commerce fréquentées par les marchands syriens. Conclusion, il s'établit dans des milieux formés d'éléments hétérogènes. Il enrégimente les hommes qui sont agglomérés sans être unis par les liens d'une organisation religieuse préalable. Il pourvoit d'une religion des sociétés qui n'en ont pas.

Autre fait à noter, et c'est un des points lumineux du travail de M. Cumont. Une des raisons de la propagation rapide du mithriacisme fut la faveur impériale. L'organisation de l'empire romain appelait la formation d'un système correspondant d'institutions religieuses. Le culte de Rome et

d'Auguste, l'apothéose impériale y pourvurent. La moitié orientale de l'Empire les acceptait avec d'autant plus de facilité que l'Empereur y succédait à des souverains absolus et divinisés. Le mithriacisme fournit un fondement théologique à la nouvelle religion. Il lui prêta la théorie mazdéenne de la *Hvarenô*, de la τύχη, consécration divine de l'autorité légitime, représentée comme un feu surnaturel, une auréole brillante dispensée par le dieu solaire. Il faut y joindre une théorie de l'âme douée par les planètes à sa descente de l'empyrée sur la terre ; l'âme royale naturellement recevait les vertus du soleil. C'est sur ces deux théories que reposent le culte de la *Fortuna Augusti*, c'est-à-dire du caractère divin de l'Empereur, et l'idée de la consubstantialité de l'Empereur et du Soleil. Ici encore le mithriacisme nous apparaît dans le monde impérial romain comme un élément d'organisation.

Quant à la vie intérieure du mithriacisme, son principal organe paraît avoir été son dogme. Les fidèles qui composent l'église mithriaque se sont librement réunis pour gagner en commun leurs fins individuelles ; aucun corps social ne vient interposer son idéal eschatologique particulier entre les fins des particuliers et la destinée universelle. La religion a pour but principal de procurer le salut individuel. Il ne s'agit ici, à ce stade de l'évolution religieuse que du salut dans l'au-delà. La différenciation de la religion et des autres fonctions des sociétés humaines a été ici singulièrement facilitée par le fait que le mithriacisme romain s'est formé à côté de la société officiellement organisée et qu'il s'est glissé seulement dans les vides de ses substructures. En outre, bien que les églises mithriaques aient été probablement assimilées, au point de vue légal, aux *collèges funéraires* destinés à procurer à leurs membres une sépulture décente et partant une condition supportable dans l'autre vie, les avantages promis par les apôtres de Mithra n'étaient point ceux que la solidarité familiale ou sociale garantissent aux morts dans les sociétés moins avancées. Une doctrine de l'élévation des âmes est fondamentale dans une semblable religion. M. Cumont lui attribue une doctrine de l'ascension des âmes à travers les sept cercles d'influences planétaires (*Année Sociologique*, t. II, C. R. de Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus*). La purification des âmes se fait naturellement par l'application d'une série de rites purificatoires et sacrificiels qui font monter au fidèle les degrés d'une échelle d'initiations. Mais

à ces initiations correspond une révélation, et c'est elle qui est efficace, c'est elle qui réalise la communion de l'âme avec les puissances divines qui régissent sa destinée; à la consécration rituelle on ajoute la connaissance et la foi. Il en est du mithriacisme comme des sectes gnostiques et du christianisme.

En quoi consiste cette révélation ? Nous ne le savons pas précisément, mais il paraît bien qu'il s'agissait d'une sorte de physique, de cosmologie, où l'astrologie avait une large part, dont le but était de situer l'âme dans l'univers, de faire comprendre ses relations avec les forces et les essences cosmiques par des explications symboliques. Les bas-reliefs mithriaques en sont encore les meilleurs témoins. Citons, entre autres exemples, le bas-relief dace (n° 193 A.) qui présente une septuple répétition, correspondant aux sept planètes, du groupe des symboles des éléments, autel flamboyant, bonnet phrygien, arbre et coutelas (Introduction, p. 115 sqq.). Ce qui distingue essentiellement cette doctrine d'une physique, c'est qu'elle divinise les forces naturelles et les phénomènes (dieux des vents, etc.). Elle en compose un panthéon symbolique qui forme la cour de Mithra. En entrant dans le cercle des élus, l'initié s'affranchit des servitudes naturelles, il devient l'allié des éléments et il assiste dans la paix et la sécurité de son âme purifiée à la révolution du monde. — Il est à remarquer que le mithriacisme a absorbé l'astrologie dans sa doctrine religieuse. C'était encore dans son rôle d'organisateur.

M. Cumont est plutôt disposé à réduire qu'à exagérer les changements subis par le mithriacisme dans son passage d'Orient en Occident et dans son évolution théologique. C'est dans son contact avec les Sémites et, en particulier, les Assyriens, qu'il perdit le plus de son originalité. Il leur emprunta le vêtement astrologique qui favorisa plus tard sa propagande dans la société romaine. L'art gréco-romain lui a fourni quelques figures, génies symboliques, Tellus, Vulcain, Neptune, le Soleil, la Lune ; d'autres, comme la figure léontocéphale du Temps (*Zervan*), celle de Mithra lui-même, ont gardé leur caractère exclusivement oriental.

La mythologie, avec le mythe sacrificiel du meurtre du Taureau, est devenue un symbolisme cosmologique.

Le rituel, qui paraît avoir été constant et probablement identique au rituel iranien, nous est mal connu. Des fêtes,

nous ne savons rien. Il est possible que le mithriacisme soit pour quelque chose dans la fixation de la naissance du Soleil au 25 décembre, origine de la Noël chrétienne.

H. H.

F. WALTER. — **Die Propheten in ihrem sozialen Beruf und das Wirtschaftsleben ihrer Zeit.** *Ein Beitrag zur Gesch. der Sozialethik.* (*Les prophètes, leur action sociale et la vie économique de leur temps.*) Freiburg-in-Brisgau, Herder, 1900, p. XVI-288, in-8°.

Ce livre soulève des questions intéressantes et les traite non sans compétence, l'auteur étant à la fois un historien de l'organisation économique et un historien de la religion. Tous les textes bibliques concernant la vie économique, industrielle et commerciale, juridique des Juifs y sont rassemblés et étudiés; et il est tenu compte des travaux faits sur la question, exception faite pour certains, par exemple pour l'*Histoire* de Renan. L'auteur pense que le mouvement prophétique a pour origine les transformations économiques de la vie israélite. La constitution du royaume, la prospérité de la capitale et des villes, la naissance et le développement d'un grand commerce de blé, l'afflux d'argent et d'or, auraient déterminé la formation d'une classe riche. Celle-ci vivait dans le luxe et l'immoralité, et elle dépouillait, par un système de prêts et d'achats, les familles de paysans propriétaires. C'est contre le paganisme, le relâchement des mœurs et la mauvaise administration de la justice que les prophètes auraient protesté. Non seulement ils auraient fait entendre la voix de la conscience et de Dieu, mais encore ils auraient préconisé d'importantes réformes, et tendu de toutes leurs forces à restaurer dans ses biens la « classe moyenne », le paysan propriétaire. Ils étaient les interprètes de toute une classe, celle des « demandeurs », des *ebionim*, des pauvres; et l'année jubilaire était le symbole de leur revendication.

Pour séduisantes que soient ces théories, elles n'en versent pas moins dans un défaut que l'auteur avait voulu éviter. S'il ne parle pas de « politique sociale », il parle de « capital », de « classe moyenne », toutes catégories économiques qui sont, on le sait, des choses fort récentes. L'auteur a refait, comme tant d'autres, une « lutte de classes » dans l'antiquité;

sous couleur d'histoire il a travesti de termes modernes des faits tout-à-fait hétérogènes à ceux de l'économie actuelle. Au point de vue de l'histoire religieuse, on doit aussi faire de graves réserves. M. Walter n'a pas suffisamment séparé les prophètes avant l'exil et les prophètes pendant et après l'exil. Il n'a pas tenu compte de ce fait, que la législation deutéronomique est le fruit de l'effort des premiers. Il ne tient pas compte des travaux de la critique biblique et ne distingue pas entre les deux Isaïe.

M. M.

BURKITT (F. Crawford). — **Early Christianity outside the Roman Empire** (*Christianisme primitif hors des frontières de l'Empire Romain*). Cambridge, University Press, 1899, p. 89, in-8°.

Il s'agit ici du christianisme de l'Église d'Édesse, du christianisme de langue syriaque, représenté par trois écrits caractéristiques, les homélies d'Aphraate, le *De Fato* de Bardesane et les *Actes* de saint Thomas. L'Église syriaque nous apparaît, dans ces écrits, complètement étrangère à l'Église grecque. C'est une branche originale, issue de la souche juive. Les homélies d'Aphraate ont été composées au plus fort de la controverse arienne, une demi-génération après le concile de Nicée, après la mort de Constantin et l'exil d'Athanase, quand toute l'Eglise se partageait entre deux camps irréconciliables. On s'attendrait à trouver chez le théologien syriaque un écho de ces luttes et des réponses aux questions soulevées. Il n'en est rien. Les Syriens paraissent ignorer ce qui passionne le reste de la chrétienté. Les Syriaques ne sont pas d'aussi subtils philosophes que leurs contemporains d'Alexandrie et d'ailleurs. Dans ses grandes lignes, leur *credo* ressemble à celui de Nicée ; mais nous trouvons dans Aphraate une doctrine particulière du Saint Esprit (p. 37). Son nom est féminin ; il paraît jouer dans la Trinité le rôle de la mère ; nous avons là une trinité traditionnelle bien différente de la Trinité des Grecs. Sur les sacrements, il y a entre la doctrine orthodoxe et celle des Syriens une différence remarquable (p. 50) ; le baptême paraît réservé aux moines; le baptême et le mariage sont incompatibles; le baptême donne accès dans la communauté des élus. Mais celle-ci est conçue comme une société de moines avec des adhérents, que M. Bur-

kitt compare au bouddhisme. Les Syriens d'Aphraate ressemblent surtout aux Pauliciens et aux Cathares.

L'esprit d'ascétisme dont témoignent les écrits d'Aphraate triomphe dans les actes de saint Thomas. Le merveilleux du conte ajoute à l'indécision des doctrines. Des dispositions religieuses, des sympathies mystiques paraissent plus nécessaires que des professions définies. Il s'agit moins de constituer une église que de convertir des âmes individuelles. M. Burkitt rappelle en finissant l'attention sur le point qui lui paraît le plus caractéristique, à savoir l'absence de toute influence de la philosophie grecque.

H. H.

J.-F. BISHOP. — **The Yang-tze Valley and beyond.** London, Murray, 1899, p. xv-557, in-8°.

L'auteur nous donne le rapport d'un long voyage dans le Sze-Tchouen et le territoire des Tribus Man-tze (barbares). L'ouvrage contient quelques renseignements intéressants sur les religions officielles de Chine, les temples et le buddhisme en particulier. De temps en temps elle rapporte quelques faits de superstition locale (Dragon des mines, etc.). Sur les Man-tze, elle ne nous donne pas autant d'informations qu'il serait désirable : leur religion est le buddhisme thibétain, avec beaucoup de survivances des cultes locaux.

Sur l'organisation féodale, le mariage, les phénomènes juridiques des populations Man-tze, voy. chap. xxxiii.

L'ouvrage contient un chapitre remarquable sur la charité en Chine.

M. M.

P. REGNAUD. — **Le Rig-Veda et la religion indo-européenne.** *Revue de l'Ecole d'Anthropologie*, 1900, p. 181-189.

A. SMYTHE PALMER. — **Studies on Biblical subjects, II : Jacob at Bethel. An Essay in comparative religion.** Londres, David Nutt, 1899, p. 187, in-8°.

Les livres de M. Smythe Palmer ont un mérite, c'est de ne pas être ennuyeux. A condition de ne pas prendre au sérieux les conjectures étymologiques ou autres de l'auteur et de se méfier de sa critique personnelle, on peut trouver profit à les parcourir.

Le sujet de l'amusante plaquette que nous signalons ici, c'est la vision de Jacob à Bethel racontée au chapitre xxviii de la Genèse. L'échelle sur laquelle les anges montent et descendent est la *Zig-*

gurrat, la tour à étages babylonienne, image du monde; les anges sont les génies planétaires et les étoiles. — La Genèse nous apprend que Jacob à son réveil, comprenant que le lieu où il avait dormi était sacré, y dressa la pierre sur laquelle il avait posé sa tête et l'oignit d'huile. A ce propos M. Smythe Palmer nous donne une étude très substantielle du culte des pierres, spécialement dans l'antiquité sémitique, et du rite de l'onction comparé à l'emploi de la graisse sacrificielle, étude toute inspirée de Robertson Simith.

Il est fâcheux d'imprimer une forme hybride comme *Bit-Kurra* au lieu de *E-Kurra* (p. 22), *bit* étant du babylonien phonétique et *Kurra* du babylonien idéographique. Le rapprochement de *El Shaddai* avec le surnom donné au dieu Bel, la Montagne (*Shadu*), ressemble trop à un calembour. Du fait que les Arabes d'Oman donnent à l'étoile polaire le nom de *Yah*, M. Palmer nous fait passer trop vite à la métamorphose de Jahwe en étoile polaire. Il faut une intelligence subtile pour comprendre que *Sheba'* (7) explique *Shâba'* (jurer) parce que les Arabes jurent sur des pierres (Hérodote, III, 8) et que les 7 planètes sont représentées par 7 pierres dans le temple d'Erech en Chaldée. La représentation de la divinité par des pierres est-elle si spécialement sémitique que la présence d'une pierre sacrée dans le matériel du culte d'Héliopolis doive faire conclure que les Egyptiens ont subi l'influence religieuse des Sémites (p. 107) ? N'oublions pas pour finir l'explication du sacrifice d'Isaac : Alkindy, qui écrivait vers 830, nous dit que la divinité lunaire de Harran n'était autre que la fameuse Al' Ozza des Arabes; cette Ozza exigeait des sacrifices humains; Abraham, venant de Harran, l'adorait et c'est dans le culte de cette déesse qu'il prit l'idée d'immoler son fils Isaac.

H. H.

GALL. — **Altisraelitische Kultstaetten**. Giessen, J. Ricker, 1899, p. VIII-156, in-8°.

H. M. CHADWICK. — **The Cult of Othin : an essay of the ancient Religion of the North**. Londres, Clay and Sons, 1899, p. 82, in-8°.

Discute la théorie suivant laquelle le culte d'Odin serait d'origine chrétienne et prouve qu'il a été pratiqué certainement avant le VI° siècle par les Scandinaves. Etudie le rituel et les attributs de ce dieu.

LEFÈVRE (ANDRÉ). — **Les Gaulois; origines et croyances**. Paris, Schleicher, 1900, p. 203, in-8°.

Exposé agréable et superficiel des documents grecs et romains. Très peu de critique et point du tout d'analyse. Enumération des

traces de cultes d'animaux, de plantes aux vertus miraculeuses, de fontaines et de lacs sacrés. Liste des dieux du panthéon gaulois. Aucun effort pour déterminer la nature sociologique du druidisme. La cueillette du gui, accompagnée du sacrifice des taureaux, inspire à M. A. Lefèvre un blâme discret pour les prétendus philosophes qui tolèrent de si enfantines superstitions. Point de méthodes de comparaison. L'auteur rapproche au hasard le taureau aux trois queues de l'autel de Paris des bœufs du soleil dans Homère. C'est un champion des idées de Max Müller sur la mythologie comparée. Il prête aux Gaulois et aux Ligures un symbolisme trop moderne.

H. H.

LEFÈVRE (ANDRÉ). — **La Grèce antique; entretiens sur les origines et les croyances.** Paris, Schleicher, 1900, 463 pages in-8°.

Nous éviterions de signaler ce livre de M. A. Lefèvre s'il n'était sorti de l'École d'anthropologie. On serait en droit d'attendre d'un professeur de cette école des études de phénomènes sociaux inspirées par la méthode des sciences que professent ses collègues.

Nous sommes loin de compte. Ce qui paraît attirer l'attention de M. A. Lefèvre dans la mythologie grecque, ce sont ses origines historiques. L'hypothèse peut s'y jouer en toute liberté. M. Lefèvre débrouille l'apport des Pélasges, des premiers Hellènes, des Thraces, des Phrygiens et des Sémites. Si encore il apportait à cette besogne l'esprit d'analyse que nous avons loué dans le livre de Gilbert, signalé ici l'année dernière, il n'y aurait que demi-mal. Mais il préfère les tableaux attrayants, piquants, littéraires. Signalons une page de théorie, en tête de l'étude sur l'orphisme, où nous apprenons que la religion a commencé par l'*anthropisme*; c'est ainsi que M. Lefèvre désigne une disposition d'esprit qui porterait les primitifs à tout animer de forces et de volontés à l'image des leurs. L'animisme flottant des primitifs devient polythéisme. L'anthropomorphie des dieux engendre l'évhémérisme et l'on arrive par réaction au symbolisme. M. Lefèvre recueille beaucoup de vieilles erreurs de la mythologie linguistique. On trouve encore chez lui un atome de totémisme, quelques pages sur le culte des ancêtres, sur le culte du foyer et l'influence civilisatrice du feu, une sorte d'explication évhémériste des combats de dieux et de monstres. Tout cela est loin de faire une doctrine. Presque rien sur le rituel. Quelques considérations spirituelles sur la société homérique et hésiodique. M. Lefèvre, qui cite beaucoup Maury, paraît négliger Usener, Mannhardt, Rohde, Gruppe, etc. Quant aux étymologies qu'il ramasse, ce n'est pas à nous d'en faire la critique.

H. H.

O. SEEK. — **Die Bildung der griechischen Religion.** Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum. 1899, p. 225-241, 306-327, 402-418.

Fragment de la *Geschichte des Untergangs der Antiken Welt*. Aperçu général divisé en 3 paragraphes : *Animismus*, *Sonnenglaube*, *Religion und Sittlichkeit*. L'auteur part de cette idée que la religion est un essai de science.

A. LE CHATELIER. — **L'Islam dans l'Afrique occidentale.** Paris, G. Steinhel, 1899, p. 376, in-8°, 8 cartes.

TROISIÈME SECTION

SOCIOLOGIE JURIDIQUE ET MORALE

(*Étude des règles juridiques et morales considérées dans leur genèse.*)

I. — Considérations générales

A. — *Vues d'ensemble sur l'évolution juridique et morale,*

par MM. Lapie, Fauconnet, Durkheim et Aubin.

L. TANON. — **L'évolution du droit et la conscience sociale**. Paris, Alcan, 1900, p. 166, in-12.

L'école historique a montré que le droit évolue, et cette opinion n'est plus guère contestée. L'école historique ajoutait que cette évolution est déterminée par la « conscience juridique » du peuple (p. 21) : qu'est-ce que cette conscience ? et quel est son rôle ? Telles sont les deux questions que veut résoudre M. Tanon.

Que signifient ces expressions : « l'esprit, le caractère national, la conscience juridique du peuple, la conscience collective ou commune, la conscience sociale » ? Elles ne représentent pas « une simple abstraction ». La conscience sociale « tombe sous l'observation et le contrôle de la raison. C'est, pour chaque époque, une donnée expérimentale que l'étude des institutions, des mœurs, de toute la culture d'un peuple permet d'apprécier et de définir » (p. 68). Est-ce à dire qu'elle soit la conscience d'un « grand être social », d'un organisme collectif ? Nullement : loin de tomber dans ce réalisme, M. Tanon inclinerait plus volontiers vers le nominalisme : « la conscience collective n'est, au fond et dans sa réalité, qu'un nom... » (p. 70) Mais c'est un nom qui désigne des réalités concrètes, c'est le nom « que nous assignons à un ensemble de forces idéales qui, représentées dans les cons-

ciences individuelles, en ce qu'elles ont de commun, agissent au sein des sociétés, pour l'évolution de la vie sociale ».

Ainsi définie, comment agit la conscience sociale ? Quel rôle joue-t-elle dans l'évolution du droit? L'évolution du droit n'est pas déterminée par le conflit des intérêts; la lutte pour la vie n'explique pas, à elle seule, l'histoire juridique. Dans l'humanité, la lutte est « artificielle » ; elle est réglée par la loi et la coutume ; loin d'être produit par la lutte des intérêts, le droit est souvent institué pour en « tempérer » les effets (p. 119-120). Pourtant la doctrine utilitaire n'est pas entièrement inexacte ; elle n'est qu'incomplète. La conscience sociale recherche, par le droit, l'utilité générale: mais l'idée de l'utilité générale implique l'idée de l'égalité ; vouloir le bonheur de tous, c'est croire que tous ont un droit égal au bonheur. Dire que la conscience sociale influe sur l'évolution du droit, c'est dire que cette évolution est déterminée par des causes morales, en même temps que par des conditions matérielles.

L'influence de la conscience collective est encore prouvée par l'étude des sanctions de la loi. Une règle juridique n'est obligatoire que si la conscience sociale lui donne son assentiment. La contrainte ne suffit pas à donner à la loi pleine efficacité : « on a vu, dans tous les temps, des droits éclatants méconnus et demeurés sans sanction, malgré toute la puissance coercitive que le législateur a attachée à la loi » (p. 153). Et réciproquement, la contrainte n'est pas toujours nécessaire : « elle fait défaut ou n'est organisée que d'une manière très imparfaite dans le droit des gens et le droit ecclésiastique. Elle manque à un assez grand nombre de dispositions du droit privé et surtout du droit public » (p. 150). Au contraire, « l'assentiment moral » de ceux qui sont soumis à la loi et de ceux qui l'exécutent lui donne toute sa force.

Si l'histoire du droit est liée à l'histoire de la conscience sociale, il est important de savoir vers quel idéal s'oriente cette conscience. Cet idéal est complexe; M. Tanon refuse d'emprisonner dans une étroite définition une notion aussi riche que l'idée de justice (p. 76 sqq.). Pourtant l'organisation sociale sera, à son avis, de plus en plus libérale. « L'association libre est la forme la plus parfaite de la coopération » (p. 140). Cela ne veut pas dire que la loi se fera de plus en plus discrète et laissera de plus en plus les individus agir à leur guise. L'ancienne économie politique a eu le tort d'exa-

gérer « les bienfaits de la lutte », « ou plutôt de voir dans la lutte sans règle et sans frein la plus parfaite coopération » (p. 123). La loi peut intervenir pour rendre la coopération plus juste. Le droit contractuel prendra le pas sur le droit répressif, mais le progrès de la liberté ne tuera pas tout droit.

Le livre de M. Tanon est intéressant à plusieurs égards. L'auteur est informé; il connaît et cite les travaux les plus importants des écoles dont il adopte ou rejette les conclusions. Entre ces écoles, il choisit librement : pleinement conscient de la complexité de son problème, il reproche à toutes de se contenter de solutions trop simples. Mais on peut regretter que sa propre solution manque de netteté. Précisément parce que la conscience sociale n'est qu'un nom destiné à désigner une foule d'éléments, il faudrait les dénombrer avec soin. Précisément parce que l'évolution du droit s'explique par un enchevêtrement de causes nombreuses, il faudrait débrouiller cet écheveau. En se bornant à noter l'influence de la conscience collective sur l'histoire juridique, on émet une thèse trop vague pour être fausse, mais trop vague pour être utile. P. L.

PICARD (Edmond). — **Le droit pur. Permanences juridiques abstraites**. Bruxelles, Veuve F. Larcier et Paris, Alcan, 1899, p. XVI-546, in-8°.

Le dessein de M. Picard est d'offrir aux jurisconsultes et surtout aux étudiants une *Encyclopédie du droit*, définie « une synthétique embrassant les vérités permanentes et abstraites de cette grande force sociale qu'est le droit, de ce qui appartient à tous les systèmes juridiques, aussi bien aux systèmes rudimentaires... qu'aux systèmes plus avancés et plus développés ». Selon M. Picard, le *cours d'encyclopédie* devrait être le cours préliminaire de tout enseignement juridique; il donnerait à l'étudiant la connaissance des notions dont il entend aujourd'hui faire constamment usage sans que nulle part on le familiarise avec elles; il dresserait une « carte muette sur laquelle tous les détails pourraient être inscrits ». L'ouvrage comprend dix parties dans lesquelles l'auteur : 1° cherche à décrire et à définir le phénomène juridique, à faire l'anatomie d'un droit; la définition à laquelle aboutit cette recherche est ainsi formulée : un droit est « un rapport de jouissance — d'un sujet — sur un objet — protégé par la con-

trainte sociale » ; — 2° esquisse les différentes classifications des droits ; — 3° étudie ce qu'il appelle la *dynamique de la découverte du droit* (coutume, législation, théorie, interprétation) et *la dynamique de l'application du droit* (distinction de l'acte générateur du droit et du droit lui-même, classification des faits générateurs) ; 4° aborde les questions relatives à l'évolution du droit (facteurs de l'évolution juridique, le progrès juridique), aux origines, aux fondements et au but suprême du droit (étiologie et téléologie juridique) ; — 5° donne enfin des conseils de méthodologie pour l'étude et l'enseignement du droit.

Cet ouvrage a des défauts énormes qui choquent d'abord : le style en rend souvent la lecture insupportable, on en jugera par cette phrase, prise entre mille : « ... notre devoir, encyclopédiquement, est de considérer l'ensemble comme si le temps était une quatrième dimension des choses aussi inévitable que les trois autres, ses banales sœurs ». La pensée, ce qui est plus grave, reste souvent très confuse ou l'analyse superficielle : l'auteur se paye facilement de métaphores. Mais la tentative de M. Picard est fort intéressante pour nous. Au fond, ce que l'auteur appelle le *droit pur*, c'est l'étude objective et sociologique du phénomène juridique : le définir, l'analyser, en classer les espèces, étudier les différentes manières dont le droit s'élabore, déterminer ses origines, les phases et les causes de son évolution, la fonction sociale qu'il remplit, c'est en effet traiter les problèmes les plus généraux et les plus abstraits de la sociologie juridique, et c'est ce que M. Picard a tenté de faire. Sans doute il est juriste et non sociologue : certaines analyses, proprement juridiques, comme celles qui l'amènent à distinguer, du droit lui-même, le fait générateur du droit, forment les parties les meilleures de son livre ; tandis que les chapitres relatifs aux origines et à l'évolution du droit sont manifestement insuffisants. Il n'en reste pas moins que ce livre est écrit par un juriste, pour des juristes, et c'est là un symptôme, parmi tant d'autres, des transformations qui se préparent dans l'étude et dans l'enseignement du droit.

P. F.

ROSS (Edward Alsworth). — **The genesis of ethical elements** (*Genèse des éléments moraux*). Amer. Journ. of. Sociol., vol. V, n° 6, p. 761-778.

Par *ethical elements* l'auteur entend ces idéaux moraux qui se condensent en formules dont tout le monde reconnait l'autorité et

qui servent de canons pour juger la conduite. Ils expriment une moralité supérieure à celle que possède la généralité des consciences particulières; ils sont donc, quoiqu'on en ait dit, autre chose qu'une simple image générique de l'état moral moyen. Mais alors comment se sont-ils formés? Suivant M. Ross, ils seraient le produit d'une sorte d'hypocrisie généralisée qu'impose la vie sociale. Dans leurs rapports avec leurs semblables, les individus n'osent pas exprimer des idées qui passent pour être nuisibles à la société, mais seulement celles qui ont le plus de chances d'être approuvées par autrui. Parce que ces dernières sont les seules qui soient couramment manifestées au dehors, elles prennent une force et une autorité à laquelle les autres, toujours refoulées dans le for intérieur de chacun, ne sauraient parvenir. Toutefois, les grandes révolutions morales ne peuvent se produire de cette manière; elles sont toujours l'œuvre de quelque génie qui découvre un idéal nouveau, mieux en rapport avec l'état de la société, Moïse, Mahomet, Buddah, etc.

Il est certain que l'action du milieu social contient perpétuellement nos velléités anti-morales. Mais d'où vient que l'opinion a sur nous un tel empire, sinon de ce qu'elle est revêtue à nos yeux d'un prestige *sui generis* devant lequel s'inclinent esprits et volontés. La solution proposée n'est donc pas loin de ressembler à une pétition de principe. La pudeur à exprimer les sentiments immoraux, par laquelle on veut expliquer l'autorité des règles morales, est elle-même un contre-coup et un autre aspect de cette autorité. Quant aux hommes de génie, comment leurs inventions morales pourraient-elles se généraliser, si la conscience publique, d'elle-même, n'était pas prête à les recevoir et à se les assimiler. Certes, le rôle des inventeurs n'est point négligeable; ils rendent conscientes et formulent des aspirations qui se cherchent en partie, mais ils ne les créent pas de toutes pièces. Il reste pourtant que l'article a le mérite d'attirer l'attention sur un problème trop négligé et qui est tout à fait fondamental E. D.

S. FRAGAPANE. — **Obbietto e limiti della filosofia del diritto. II. Le relazioni gnoseologiche e pratiche della filosofia del diritto.** (*Objet et limites de la philosophie du droit. II. La philosophie du droit dans ses rapports avec la théorie de la connaissance et avec la morale.*) Rome, Loescher, 1899, p. 166, in-8°.

Comme la première, la seconde partie de cet ouvrage est surtout destinée à lutter contre l'école que M. Fragapane appelle éclectique et dont le principal représentant est, en Italie, M. Vanni. Cette école adresse au positivisme le double reproche de ne pas critiquer sa méthode et de négliger le point de vue moral. Elle s'inspire, à ce double titre, du criticisme.

M. Fragapane se borne à répondre :

1° Qu'il est inutile de poser, à propos de la connaissance juridique, le problème de la possibilité, de la légitimité, du fondement, des limites et de la valeur de la connaissance : il suffit d'appliquer aux faits juridiques les règles de la critique historique ou sociologique ;

2° Qu'il est impossible de tirer d'une morale *a priori* des applications pratiques, mais que la connaissance positive du droit et de son histoire permet d'en expliquer les caractères moraux. Nous ne négligeons pas le point de vue moral, dit l'auteur, mais la morale elle-même repose sur la sociologie.

Ainsi, ce livre défend la sociologie plutôt qu'il ne contribue à la constituer. Tandis que, selon M. Vanni, la sociologie n'est qu'une science auxiliaire de la philosophie du droit, elle contient pour M. Fragapane, la philosophie du droit tout entière. La « phénoménologie du droit » que doit nous donner son troisième volume sera purement sociologique.

P. L.

VANNI (ICILIO). — **Il diritto nella totalità dei suoi rapporti e la ricerca oggettiva** (*Le droit dans la totalité de ses rapports et la recherche objective*). Extrait de la Rivista italiana di Sociologia, 4e année, fasc. 1, broch. in-8°, 30 pages.

Leçon d'ouverture d'un cours de philosophie du droit à l'Université de Rome.

La philosophie du droit consiste à considérer le droit « dans la totalité de ses rapports ». Pour trouver les raisons d'un droit, il faut remonter à ses causes sociales, il faut donc faire une étude sociologique ou psycho-sociologique. Mais cette étude n'est pas suffisante : la philosophie recherche comment le droit contribue au bonheur de l'espèce : elle joint donc au problème sociologique le problème de l'évolution humaine. Et enfin, pour comprendre la vie de l'espèce et son histoire, il faut constituer une science de l'univers physique. Ainsi l'explication philosophique du droit élargit à l'infini son domaine.

D'autre part, la philosophie du droit ne s'en tient pas aux questions purement théoriques. Le droit règle la conduite humaine : il faut comparer ses préceptes aux autres lois de l'activité ; il faut déterminer les rapports de la morale et du droit : il est donc nécessaire de s'appuyer sur une psychologie et une sociologie, car il n'y a pas de morale sans ces deux sciences.

Ayant ainsi dénombré toutes les relations que soutient le droit avec les autres domaines de l'intelligence, M. Vanni reconnaît les difficultés de la philosophie du droit. Elle suppose constituées des sciences qui sont en formation ; elle s'appuie sur des hypothèses qui

s'écrouleront un jour. Mais consolons-nous de leur chute, sachons que ces hypothèses ne sont pas définitives. Elles ont du moins assez de vraisemblance pour autoriser les constructions du philosophe.

En nous plaçant au point de vue sociologique, nous n'avons à retenir qu'une idée : la sociologie est nécessaire pour expliquer scientifiquement et pour justifier pratiquement les préceptes des codes. Quant à la question de savoir si en dehors des recherches positives une métaphysique du droit est légitime, elle n'est pas de notre compétence.

P. L.

LAFARGUE (Paul). — **Recherches sur l'origine de l'idée de justice et de l'idée du bien.** Paris, Giard et Brière, 1900, p. 75, in-8°.

M. Lafargue inscrit en épigraphe cette phrase de Marx : « Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle ». Pourtant le facteur économique n'est pas à son avis la cause unique des idées morales. Rappelant les mots de Hobbes et de Locke d'après lesquels « là où il n'y a pas de propriété il n'y a point d'injustice », il reproche à ces philosophes d'avoir « supprimé le premier et le principal facteur de l'histoire » en « oubliant l'être humain et ses instincts et passions. » « L'évolution de l'homme et de ses sociétés ne peut être comprise que si l'on tient compte des actions et réactions les unes sur les autres des énergies humaines et des forces économiques et sociales » (p. 55).

C'est cette théorie mixte que M. Lafargue applique à l'explication de l'idée de justice et de l'idée du bien. L'idée de justice vient « de la passion de la vengeance et du sentiment de l'égalité » : voilà la part des « énergies humaines » dans la production de cette idée. Mais voici la part des « forces économiques » : quand le régime communiste disparaît, le talion d'impersonnel devient personnel; quand la monnaie est inventée le talion fait place à la composition; et c'est de la composition que naît l'idée de justice rétributive, l'idée de proportionner la récompense au mérite, le châtiment au démérite.

Quant à la justice distributive, elle n'apparaît, elle aussi, qu'avec la propriété privée. Les transformations de la propriété déterminent des transformations dans l'idée de justice.

L'opinion de M. Lafargue sur l'origine de l'idée du bien est moins nette. Sans doute, on nous dit que *bon* signifie *brave* dans le milieu social barbare qu'engendraient la guerre et le communisme. Mais pour quels motifs économiques l'idéal moral a-t-il changé de nature ? Comment l' « idéal bourgeois » dérive-t-il du régime capitaliste ? c'est ce qu'on voit moins clairement.

La méthode de M. Lafargue appelle des critiques. Tantôt, à la

manière de M. Letourneau, il invoque à l'appui de ses thèses des témoignages dont il omet d'éprouver la valeur. Tantôt il substitue à cette méthode une méthode philologique plus discutable encore : pour rechercher l'origine d'une idée il recherche l'étymologie du mot qui l'exprime. C'est ainsi que l'origine du mot « savoir » démontre, à son avis, le sensualisme ; savoir c'est connaître par les sens, par la vue et par le goût : « *voir* indique la fonction de l'œil et *sa*, dernière trace du verbe *sapio*, indique la fonction du palais » (p. 8, note). Peut-être cet exemple suffira-t-il à montrer l'insuffisance de cette méthode. Et l'insuffisance de la méthode dispense d'examiner les résultats.

P. L.

ZALESKI (Ladislas). — **Le pouvoir et le droit. Philosophie du droit objectif.** Traduction de Mlle A. Balabanoff. Préface de M. Léon Hennebicq. Paris, Schleicher frères, 1899, 94 p. in-8°.

Revue sommaire des travaux sur la philosophie du droit parus en Allemagne, en Angleterre et en Russie depuis Savigny. L'auteur montre comment l'école évolutionniste prend la succession de l'école historique, et, dans ses conclusions, il se rattache à Spencer. La partie dogmatique, comme la partie historique, est beaucoup trop brève pour être utilement discutée.

SCHULTZE (Fritz). — **Zur evolutionistischen Ethik** (Contribution à la morale évolutionniste). Zeitschrift f. Socialw., 1900, N° 3, p. 325-351.

Résumé de l'ouvrage de Sutherland : *The origin and growth of the moral instinct*. Le point de vue est celui de l'évolutionnisme classique : présenter le développement de l'instinct moral comme un des procédés de la sélection naturelle.

LAGRÉSILLE (Henry). — **Vues contemporaines de sociologie et de morale sociale**. Paris, Giard et Brière, 1900.

Il y a deux parties distinctes dans cet ouvrage. La première indique « les principes auxquels se rattachent toutes les questions sociologiques » ; M. Lagrésille, pour qui toute existence est « une idée vivante », montre quel est, dans son système métaphysique, la place de ce « concert plus ou moins harmonieux d'idées vivantes » qu'est la société, et comment la vie sociale dépend de la vie universelle.

Dans la seconde, il traite, par une méthode plutôt dialectique que vraiment scientifique et objective, diverses questions de morale sociale contemporaine : organisation de la famille, de l'État et du Gouvernement, de la vie économique, des relations internationales.

A. A.

ROBERTY (E. DE). — **Rapports de la morale (ou sociologie élémentaire) avec les autres sciences** formant l'échelle du savoir abstrait. Rev. intern. d. sociol., juin 1900.

G.-L. DUPRAT. — **Nature de la morale**. Rev. intern. d. sociol., mai 1900.

Introduction à un ouvrage qui doit paraître prochainement.

SIDGWICK. — **The relation of Ethics to Sociology**. International Journal of Ethics, 1899, t. X, 2.

Opposition traditionnelle entre la sociologie qui étudie ce qui est et la morale qui s'occupe de ce qui doit être.

B. — *Le droit coutumier,*

Par M. P. FAUCONNET

MICELI (VINCENZO). — **La forza obligatoria della Consuetudine considerata nelle sue basi sociologiche e giuridiche** (*La force obligatoire de la Coutume, ses fondements sociologiques et juridiques*). Perugia, Unione tipograf. cooperativa, 1899, p. 192, in-8°.

Selon M. Miceli, « le problème de la force obligatoire de la coutume juridique » n'a pas encore été résolu d'une manière suffisante, ni même bien posé. Et cependant la question est d'une importance considérable, non seulement en elle-même, mais par les rapports qu'elle soutient avec les problèmes relatifs à la genèse, à l'évolution et à la nature des règles juridiques.

Comment la coutume peut-elle acquérir une force, une autorité assez grandes pour assumer le caractère obligatoire de la loi, c'est-à-dire pour devenir une règle du droit positif ? Il est étrange que la coutume soit impérative comme la loi, alors qu'elle n'a précisément pas pour source la volonté souveraine du législateur qui confère à la loi ce caractère. Comment peut naître et se fortifier le sentiment qu'une relation, qui s'est établie entre deux individus sans que l'État soit intervenu pour déterminer la nature de cette relation, *doit* s'établir dans l'avenir entre tous les individus qui se trouveront dans les mêmes conditions ? Et surtout comment cette obligation

devient-elle une obligation proprement juridique, c'est-à-dire que la puissance de l'État sanctionne ! Tel est le problème. Il ne se pose pas seulement pour les sociétés plus simples que les nôtres, dans lesquelles les organes législateurs ne sont pas encore constitués ; même parmi nous, la coutume continue à faire sentir son influence. Cependant, dans les états modernes, la fonction législative est parfaitement différenciée, la loi est faite par des personnes déterminées, on la distingue par des caractères précis des simples habitudes collectives. D'où vient donc que des règles coutumières, d'origine différente, coexistent avec les lois proprement dites; que le pouvoir de faire la loi, qui semble délégué tout entier à un ou plusieurs corps de l'État, puisse être partiellement retenu par la société et exercé par elle sans règles définies ? Il faut évidemment que la force obligatoire de la loi ait, au fond, la même origine que celle de la coutume. Comment expliquer les caractères communs de l'une et de l'autre, sans méconnaître leurs différences ?

Les théories qui ont été proposées peuvent être ramenées à deux théories essentielles. Pour la première, que M. Miceli prend chez Austin, la force obligatoire de la coutume et celle de la loi ont une source commune, l'autorité souveraine de l'État. La règle coutumière n'est pas imposée par un commandement de l'État : mais elle n'entre dans le droit positif que si l'État lui confère la force coercitive qui ne peut venir que de lui seul ; et il peut la conférer implicitement, en laissant appliquer la règle, surtout en permettant aux juges, ministres de l'État, d'en exiger l'application. « Ce que le souverain permet, il le commande. » A cette théorie s'oppose celle de l'école historique allemande, de Savigny et de Puchta : le droit coutumier, et d'une façon plus générale le droit, est une formation spontanée, un produit naturel de la conscience populaire. La force obligatoire de la coutume ne provient pas d'un commandement de l'État, mais d'une conviction populaire, de l'*opinio juris* ; et cette conviction elle-même n'est pas engendrée par la répétition d'actes identiques ; ce n'est pas parce qu'elle est devenue une coutume qu'une règle est obligatoire; le caractère coutumier est seulement l'indice du caractère obligatoire, et l'*opinio juris* peut et doit exister dès le premier acte dans lequel cette règle a été comme appliquée.

Aucune de ces deux théories n'est satisfaisante. La pre-

mière, trop formaliste, veut donner à la coutume et à la loi écrite le même fondement, pour expliquer qu'elles aient la même autorité et les mêmes effets; elle sépare la coutume juridique de toutes les autres coutumes, et en méconnaît par suite les véritables origines, faute de la replacer dans la catégorie plus générale de faits dont elle n'est qu'une espèce particulière. La théorie de l'école historique, plus sociologique, analyse bien mieux la nature du phénomène; mais elle ne résout pas la difficulté essentielle; elle n'explique pas l'apparition du caractère spécifique qui distingue la coutume des autres habitudes sociales, le caractère obligatoire au sens juridique du terme, c'est-à-dire le caractère de droit positif, imposé coercitivement et sanctionné par l'État.

M. Miceli retire de ces théories les éléments d'une théorie plus compréhensive et plus exacte. La coutume est une habitude sociale et, pour être comprise, doit être rapprochée de toutes les autres habitudes sociales, modes, mœurs, usages, etc... Il faut même remonter plus haut et chercher d'une manière générale quelles sont la nature de l'habitude et les conditions de sa formation. M. Miceli entreprend cette recherche et pour l'habitude individuelle et pour l'habitude collective : c'est la répétition qui est la condition principale de la genèse d'une habitude. L'habitude à son tour est une condition du progrès. La coutume, qui est une habitude sociale, exerce une fonction importante dans l'économie des rapports juridiques : « elle permet, par la concentration de la force sociale en un point donné, la formation spontanée de coordinations déterminées d'actes, qui sont ainsi fixés pour un certain temps, de sorte qu'ils peuvent ensuite s'accomplir sans l'intervention continuelle de la volonté sociale ».

Contre les juristes formalistes, M. Miceli maintient donc que la coutume est un produit de la volonté collective, diffuse dans la société tout entière, et que sa genèse est tout à fait analogue à celle des habitudes sociales qui n'ont aucun caractère juridique. Mais cependant toute habitude sociale n'est pas une coutume; la coutume a un caractère spécifique. Elle est une règle juridique : une habitude sociale est une coutume quand l'*opinio juris* s'est formée en même temps que l'acte devenait habituel. Par *opinio juris* il faut entendre « la conviction intime et générale que telle manière d'agir est la conséquence d'une nécessité juridique, c'est-à-dire est conforme au droit positif en vigueur, par suite imposée par

la volonté collective comme règle de droit et reconnue éventuellement comme telle par les organes qui expriment juridiquement cette volonté ». Ce n'est pas la reconnaissance effective d'une habitude par l'État qui transforme cette habitude en coutume; c'est l'apparition de cette croyance générale que l'État reconnaît et sanctionnerait éventuellement telle pratique habituelle; et par croyance générale il faut entendre celle de la société tout entière et celle de l'État lui-même, car les conditions qui déterminent l'apparition de cette croyance sont les mêmes pour l'État que pour la société prise dans son ensemble : quand la société n'est pas en accord avec l'État, la situation est anormale et une révolution, c'est-à-dire un phénomène non juridique est nécessaire pour rétablir l'harmonie. Au fond, par conséquent, l'autorité de l'État et celle de la loi, qui découle directement de celle de l'État, sont de même nature et ont même origine que l'autorité de la coutume : toute la puissance est issue de la souveraineté sociale, et la puissance législative de l'État n'est qu'une émanation de la puissance législative diffuse dans toute la société ; même dans un État parlementaire, toute la puissance n'est pas encore concentrée dans le seul organe législateur. La force coercitive dont dispose l'État ayant cette origine, il n'est pas surprenant que la conscience sociale puisse, sans formes définies, en disposer : c'est ce qu'elle fait en affirmant que telle habitude est une coutume, c'est-à-dire serait éventuellement sanctionnée par l'État. Ce n'est pas l'autorisation tacite de l'État qui fait naître la coutume et lui confère sa force; mais c'est la croyance à la coercition et à la sanction éventuelles qui seules donnent à la coutume son caractère juridique, la font rentrer dans le droit positif. Sans doute de simples habitudes sont, en fait, sanctionnées par l'opinion publique : mais la sanction de l'opinion n'a ni la régularité ni la proportionnalité de la sanction juridique, et la violation d'une mode peut très bien laisser l'opinion indifférente, ou bien provoquer le rire, voire le mépris, ou tout au contraire exciter l'admiration.

La cause principale qui produit l'*opinio juris*, c'est la répétition de l'acte. Mais tout acte répété ne devient pas juridiquement obligatoire, pour deux raisons. En premier lieu, des causes secondaires contribuent, en même temps que la cause principale, à l'apparition de l'*opinio juris :* les unes sont permanentes, par exemple l'attraction qu'exerce le passé, le sen-

timent d'équité ; les autres sont variables, par exemple le sentiment religieux, l'opinion des juristes, l'action effective ou présumée du juge. En second lieu toutes les habitudes sociales ne sont pas également propres à se transformer en coutumes : formellement certaines relations sociales sont beaucoup plus aptes que d'autres à être organisées et sanctionnées par le droit ; ce sont celles dont les actes, les manifestations extérieures sont les éléments essentiels, et non pas seulement les intentions ; matériellement les relations régies par les coutumes sont des relations socialement importantes, celles dont dépendent immédiatement l'existence et le développement de la société.

STIER-SOMLO (Fritz). — **Die Volksüberzeugung als Rechtsquelle.** (*La croyance collective comme source du droit*). *Jahrbuch der Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre*, V. Jahrg., 1899. I. Abteil. Berlin, K. Hoffmann, 1900, p. 58 à 86.

L'auteur annonce qu'il prépare, sur le même sujet, un ouvrage plus considérable et désire qu'on lui communique des observations. — « Qu'est-ce exactement, demande-t-il, que cette chose mystique, la croyance collective ? Peut-elle être, en particulier dans le système complexe de l'État moderne, la source du droit ? Et, si elle existe, comment la reconnaître, la déterminer avec précision et la couler dans les formules fixes des Codes ? » M. Stier-Somlo ne croit pas que le droit sorte naturellement de la conscience collective. Il compte donc au nombre de ceux qui réagissent aujourd'hui contre les idées de l'École historique, si généralement admises pendant la première moitié de ce siècle.

M. Stier-Somlo montre d'abord sous quelles influences s'est élaborée la doctrine de l'École historique ; Puchta et Savigny, les fondateurs de cette école, étaient les contemporains de Schelling : ils ont fortement subi son influence et il est facile de montrer comment leur théorie de la coutume reflète les idées de Schelling sur l'évolution. D'autre part, leur doctrine porte aussi la marque d'une époque où la volonté populaire apparaît comme la seule puissance législative. Mais, d'ailleurs, ni Puchta, ni Savigny, n'ont réussi à expliquer exactement ce qu'ils entendaient par croyance collective (*Volksüberzeugung*) ; on ne trouve pas chez eux de réponse

précise aux questions posées plus haut ; ils ont seulement affirmé, en termes généraux, que la conscience collective était la source principale du droit.

On pourrait d'abord rejeter la théorie en démontrant qu'il n'existe pas, à proprement parler, de conscience collective, mais seulement des consciences individuelles. Mais telle n'est pas la pensée de M. Stier-Somlo. Après discussion, il admet au contraire explicitement que la conscience sociale, ses représentations et ses sentiments, sont bien des réalités distinctes. Il peut donc y avoir une croyance, une conviction collectives : ce que nie M. Stier-Somlo, c'est que le droit puisse être le contenu de cette croyance. Une croyance collective ne peut être que d'une extrême simplicité : telle la croyance à la justice, à la moralité d'une action qu'il est possible d'apprécier sans effort de pensée. Mais dans l'État moderne (et c'est seulement du droit de l'État moderne que l'auteur entend parler) le droit est beaucoup trop complexe, les institutions sont déterminées par trop de causes difficiles à apercevoir pour qu'une conviction uniforme puisse se former ailleurs que dans de petits groupes compétents ou intéressés, et, même dans ces groupes, autrement qu'avec la plus grande difficulté. « Le droit est une création sociale, c'est-à-dire une forme de la vie en commun produite par le conflit de groupes sociaux hétérogènes et inégaux en force », il est une résultante des forces représentées par les divers intérêts. Dans la mesure où une action des grandes masses s'exerce sur la formation du droit, d'ailleurs à travers une série d'intermédiaires, ce n'est pas aux impulsions de la conscience collective, mais à celles d'un chef de parti, d'un organisateur, d'un clergé, ou — plus encore aujourd'hui — de la presse, que ces masses obéissent. — D'ailleurs, une croyance collective existât-elle réellement, il s'en faudrait qu'elle s'imposât juridiquement, qu'elle eût la force d'un droit. Pour devenir un droit, il faudrait qu'elle subît toute une élaboration, et au cours de cette élaboration elle aurait à se combiner avec une foule d'autres éléments d'origines toutes différentes, droits étrangers, idées philosophiques générales du législateur, intérêts particuliers de toute nature. La croyance collective, si elle existait, serait donc tout au plus un des éléments que s'incorpore le droit ; elle ne serait pas *la* source du droit. Enfin, à supposer qu'elle existât, il est impossible de déterminer comment elle pourrait être enregistrée et définie dans les formules juridiques : l'initiative

et le referendum populaires sont impraticables dans un grand état ; la représentation parlementaire ne peut nullement être considérée comme exprimant l'état de la conscience collective.

Les objections faites par M. Stier-Somlo à la théorie de l'École historique méritent d'être notées : elles font apercevoir toute l'importance de l'élaboration technique à laquelle le droit confus qui se dégage de la conscience sociale est soumis par les juristes ; elles montrent aussi qu'il ne suffit pas d'établir que le droit, pris en gros, est un produit de cette conscience sociale, qu'il faudrait étudier avec soin le rôle de chacun des organes qui donnent à la règle juridique la rigueur et la détermination nécessaires dans la pratique.

BRIE (Siegfried). — **Die Lehre vom Gewohnheitsrecht. Eine historisch-dogmatische Untersuchung. Erster Theil : Geschichtliche Grundlegung, bis zum Ausgang des Mittelalters** (*Etude historique et dogmatique sur la théorie du droit coutumier. I. Historique jusqu'à la fin du moyen âge*). Breslau, Marcus, 1899, p. xv-266, in-8°.

L'auteur se propose de reviser la doctrine du droit coutumier. Dans la première partie, seule parue, il cherche dans les théories antérieures les éléments de cette doctrine : il étudie successivement les jurisconsultes romains, le droit canonique, les glossateurs, les post-glossateurs, les canonistes, et le droit allemand du moyen âge. C'est la première fois que l'histoire de ces théories est présentée ainsi : l'ouvrage a donc une importance considérable. Une analyse détaillée d'une histoire des doctrines ne rentre pas dans le plan de ce recueil : nous rendrons compte de la partie dogmatique lorsqu'elle aura paru.

SCHMIDT. — **Das Gewohnheitsrecht als Form des Gemeinwillens.** Leipzig, Duncker et Humblot, 1899, p. 64, in-8°.

C. — *De la jurisprudence,*

Par M. E. Lévy.

GENY (François). — **Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif.** Essai critique, précédé d'une préface de M. Saleilles. Paris, Chevalier-Marescq, 1899, p. xiii-606, in-8°.

Dans cet ouvrage, qui a fait grande impression, M. Gény critique la méthode d'interprétation actuelle et s'efforce d'indiquer les lignes d'une méthode nouvelle.

Dans la méthode « traditionnelle », d'après lui, deux graves défauts : 1° l'exagération de l'élément légal ; 2° l'abus des abstractions logiques.

La loi n'est pas, ne peut pas être la source unique du droit ; d'ailleurs, le législateur même du Code civil ne l'a pas pensé. Et comme la loi ne peut tout prévoir, comme, d'autre part, le milieu se transforme, les auteurs, sous prétexte d'interprétation, ont dû soit la compléter, soit la modifier. Ils ont fait cela ou en forçant le sens des textes, ou en raisonnant *a contrario*, ou en raisonnant par voie d'analogie, de façon plus générale en cherchant les principes dont les lois nous imposent des applications et auxquels elles apportent des exceptions. Or, trop souvent ces principes, l'interprète les suppose gratuitement ; ce sont ou des notions empruntées à des institutions disparues, mais conservées par routine, ou des adages transformés en règle, ou encore des idées que les faits nécessitent.

Si l'interprète veut faire œuvre vraiment scientifique et sincère et si, d'autre part, il veut que la doctrine ne soit pas en contradiction avec la pratique, il lui faut reconnaître quatre sources possibles du droit :

1° La loi. Cette loi a une autorité absolue et indéfinie. Il faut l'interpréter, sans plus, l'interpréter en tenant compte de la pensée véritable du législateur, vue à travers son milieu, ses travaux préparatoires, sa tradition.

2° La coutume. Cette coutume se compose de deux éléments : d'abord un élément de fait, qui consiste en la répétition d'actes semblables, en une pratique constante ; puis un élément moral, l'« *opinio necessitatis* », la croyance au caractère obligatoire de cette pratique. Du reste, la jurisprudence est autre chose que la coutume ; elle peut seulement servir à la prouver ou contribuer à la créer. Quant à la force obligatoire de la coutume, en principe celle-ci ne peut aller à l'encontre d'une loi impérative ou dispositive.

3° L'autorité et la tradition. En elle-même, la tradition n'est pas une source de droit, sauf les cas où le législateur, expressément ou tacitement, y renvoie.

Quant à l'autorité de l'homme de doctrine ou du juge, quelque constantes que soient les opinions de ceux-ci, elles n'ont pas la valeur de sources formelles ; mais elles fournissent à l'interprète d'utiles directions. Sans doute, on pourrait être tenté d'attribuer à la jurisprudence une importance plus

grande, mais il faut tenir compte essentiel du principe de la séparation des pouvoirs.

4° La libre recherche scientifique. Elle est, avec la loi, la source essentielle. Elle trouve ses principes dans la nature des choses positives et dans la conscience. Cette libre recherche nous fournit essentiellement les principes suivants : 1° principe de l'autonomie de la volonté ; 2° principe de l'équilibre des intérêts en présence ; 3° principe de l'ordre public ou de l'intérêt supérieur.

Le tout est exposé avec une richesse de développement, une subtilité d'analyse, une vivacité et une souplesse, une variété et une prodigalité d'exemples qui font de ce livre une œuvre d'action puissante.

On a reproché à l'auteur tantôt de ne pas faire à la loi et surtout aux principes et aux constructions juridiques une place suffisante, et même de contester la possibilité de celles-ci, tantôt au contraire de ne pas assez tenir compte de la jurisprudence et des faits [1]. Et de part et d'autre, on craint que cette libre recherche scientifique ne risque de se transformer en une interprétation subjective, arbitraire, sentimentale, tendancieuse.

C'est que M. Gény a trouvé sur sa route deux obstacles bien gênants.

1° Il affirme la valeur absolue de la loi comme source formelle du droit. Or, la loi ne suffit pas à tout, et il arrive qu'elle cesse de correspondre aux faits. Il faut bien alors de toute nécessité pratique que la jurisprudence la complète et même la corrige. Mais quelle sera — et les auteurs qui critiquent M. Geny ne le disent point, — la valeur de cette jurisprudence comme source formelle du droit ?

2° Il veut et il exalte la libre recherche scientifique; mais une libre recherche utile, bienfaisante, qui fournisse des solutions juridiques, et équitables. Il ne s'agit pas seulement de constater des faits, de prendre conseil de la raison ; il faut interroger la conscience. A quel titre répondra-t-elle ? Comme représentant la conscience commune? Mais qu'est-ce qui le prouve ? Et en tout cas, l'opinion ne fait pas loi. Il faut même aller contre elle si elle est mauvaise. Et de ces diverses propositions qui résument des chapitres de M. Gény, il

(1) Voyez notamment une étude, en partie tout-à-fait élogieuse, par Lambert : Une réforme nécessaire des études de droit civil, *Revue int. de l'Enseignement*, 1900.

résulte que la libre recherche scientifique sera trop libre pour être scientifique.

Il y a ainsi dans son œuvre une contradiction essentielle.

Peut-être est-il impossible de trouver une méthode d'interprétation juridique qui soit uniquement scientifique. On peut constater, décrire, analyser une jurisprudence, dire les principes qui en résultent et, d'une façon plus générale, dire la logique de nos institutions ; cela est proprement de la science ; mais l'interprète veut autre chose : il veut rechercher si telle jurisprudence est conforme au droit actuel, à la loi, à défaut de loi à la coutume, à défaut de coutume à la pratique ; et si l'on n'admet point et si l'on ne justifie point que la jurisprudence puisse contrevenir à la loi, en d'autres termes que les principes juridiques puissent et doivent être pris notamment dans la jurisprudence elle-même, où l'interprète trouvera-t-il ses principes, sinon dans les textes ou, s'il n'y a point de textes, dans sa conscience, formée et par le milieu et par la tradition.

Mais la tâche de M. Gény aurait été singulièrement plus aisée s'il n'avait pas attribué à la loi une valeur « formelle » singulière et quelque peu mystérieuse ; mystérieuse, car, que la jurisprudence aille souvent à son encontre, cela est un fait, et qu'elle le fasse impunément, cela aussi est un fait ; il n'est pas vraiment scientifique de dire que la loi est une source de valeur absolue, alors qu'il dépend des juges que, sans intervention législative nouvelle, une loi soit comme abrogée. A quoi tient donc cette puissance de la loi ? M. Gény voit, comme donnant à la coutume sa force légale, la croyance que l'on a eu elle. Mais quelle est la force de la loi, sinon d'être une source particulièrement puissante de croyances ? Et alors pourquoi la jurisprudence et la tradition et la doctrine n'auraient-elles pas à ce titre l'importance relative qu'on est bien tenu en fait de leur reconnaître. Et où serait l'effet de la « libre recherche scientifique » s'il n'est là ? Certes, sa base ne lui donne pas une valeur absolue : mais le jurisconsulte n'est pas seulement homme de science, il est aussi homme d'action.

Enfin, il nous paraît excessif de ne point du tout tenir compte de l'opinion publique, parce que cette opinion peut être mauvaise : respecter l'activité des gens quand le milieu et ses croyances les ont amenés à considérer leur action comme légitime est encore le moyen le plus sûr, à défaut de régle-

mentation précise, de fixer la limite des droits ; et « l'équilibre des intérêts en présence », principe économique, n'est pas autre chose, en forme juridique, que le respect de nos libertés telles que nous nous les représentons, et ainsi de nos croyances, en d'autres termes de l'opinion. Et sans doute le juge pourra mal dégager ces croyances, les remplacer par les siennes propres. Mais cela encore est un fait que l'opinion publique, c'est en vérité l'opinion de ceux qui l'interprètent, de même que la loi est, ni plus ni moins, dans son sens et dans sa portée, ce que la croient les hommes qui l'appliquent.

II. — ORGANISATION SOCIALE ET POLITIQUE

A. — *Organisation sociale en général.*

Par MM. BOUGLÉ et DURKHEIM.

GORST (HAROLD-E.). — **China**. Londres, Sands and C°, 1899, p. 300.

Quoique ce livre ait un but plus pratique que théorique, que l'auteur s'y propose surtout de déterminer l'attitude que les sociétés occidentales doivent observer dans leurs rapports avec la Chine, il ne laisse pas de nous donner sur l'organisation sociale et politique de la Chine d'intéressants renseignements.

A juger les choses du dehors, la Chine apparaît comme une autocratie. L'autorité de l'empereur est théoriquement illimitée : c'est lui qui possède le sol, il a droit de vie et de mort sur ses sujets, c'est lui qui choisit son successeur, sans être même tenu de le prendre dans sa famille. Mais, en fait, ses pouvoirs sont d'abord limités par les nombreux conseils qui l'assistent dans tous ses actes. Il en est même un, la Cour des Censeurs, qui exerce sur la manière dont le souverain remplit les devoirs de sa charge un véritable contrôle. De plus, le droit à la rébellion est, en principe, reconnu au peuple si l'empereur s'acquitte mal de ses fonctions. Ce despote, tout puissant en apparence, peut à l'occasion être déposé (p. 139).

Ce contraste entre l'apparence et la réalité se retrouve dans toute l'étendue du système administratif. A voir cette hiérarchie savamment organisée, avec ses vice-rois rattachés au

gouvernement central, ces gouverneurs subordonnés aux vice-rois, ces mandarins de tous degrés, on pourrait croire à une puissante centralisation. En fait, la Chine est le pays le plus décentralisé du monde. La population accorde très peu d'attention aux mandarins ; tout ce qu'on leur demande, c'est de ne pas intervenir dans les affaires locales que les intéressés entendent traiter eux-mêmes et directement. On paye leur abstention. Un fait, en particulier, a contribué à diminuer sur ce point leur autorité. Les conquérants mandchous, par crainte que les fonctionnaires locaux ne conspirassent avec les indigènes contre la dynastie étrangère, crurent expédient de les changer perpétuellement de résidence. Il en résulte qu'ils ne sont pas au courant des affaires qu'ils ont à administrer et, par suite, qu'ils renoncent d'eux-mêmes à s'en occuper.

Finalement, le peuple se trouve jouir « d'un pouvoir énorme » (p. 82). Nulle part le *self-government* local n'est plus développé qu'en Chine ; c'est la caractéristique de l'organisation chinoise (p. 140). Chaque village, chaque district (dernière unité administrative) a son conseil, composé des hommes les plus influents. Le maire est désigné par l'élection. Les fonctions de ces autorités locales sont très étendues. Elles ne sont pas seulement chargées de veiller à tout ce qui intéresse la vie municipale ; elles sont compétentes pour toutes les affaires civiles, remplissent le rôle d'arbitres dans les contestations commerciales, interviennent même parfois au criminel (p. 85).

Au-dessous du village et du district se trouve un autre groupe local, plus jaloux encore de son autonomie, où la vie commune du Chinois, si pauvre ailleurs, atteint son maximum d'intensité : c'est la famille. C'est la communauté la plus consistante de tout ce système social. L'attachement du Chinois à sa famille dépasse tout ce que nous connaissons. Par l'autonomie dont elle jouit, elle rappelle la famille romaine. La plupart des délits sont directement punis par le tribunal domestique. L'organisation est patriarcale ; les pouvoirs du père sont très étendus. Cependant, ce qui indique bien que son autorité n'est pas tout-à-fait celle du *paterfamilias* à Rome, c'est que l'on voit très souvent les frères, après la mort du père, continuer à vivre ensemble sous la direction du plus âgé d'entre eux (p. 86, 88). Les filles n'héritent pas ; mais elles ont une dot. La veuve reçoit une double part d'enfant.

Enfin, par-dessus les communautés de village et de famille, mais toujours en dehors des cadres administratifs, il s'est formé un vaste réseau d'associations professionnelles. On distingue deux sortes de corporations : les unes comprennent tous les marchands d'une même province ; les autres sont locales. Leur pouvoir est énorme. Leurs décisions s'imposent avec une force qui ne permet aucune résistance ; tout opposant est brisé. Le gouvernement lui-même a été plus d'une fois obligé de baisser pavillon devant la toute-puissance des corporations (p. 120). Il s'en faut, d'ailleurs, que cette organisation soit sans avantages. Le contrôle corporatif est souvent très salutaire. Chaque corporation est, de plus, une société de secours mutuels.

Ce livre donne donc l'impression très nette qu'il y a, en Chine, deux systèmes sociaux superposés l'un à l'autre. L'un, officiel, apparent, est formé par le mandarinat et la vaste hiérarchie administrative. L'autre, dissimulé sous le premier, est au contraire caractérisé par une décentralisation très développée et une grande autonomie locale. Sous le premier point de vue, la Chine apparaît comme une société étroitement unifiée ; sous le second, comme une fédération de groupes secondaires, territoriaux ou professionnels, très indépendants les uns des autres et du pouvoir central. Et de ces deux Chines, c'est la seconde qui est la vraie, la seule qui ait des racines profondes dans l'esprit populaire. Le réseau administratif qui lui a été imposé ne la recouvre que superficiellement et ne l'a pas pénétrée. C'est un revêtement extérieur qui n'exprime pas la vie réelle de la nation.

La dualité est la même dans l'ordre religieux. Les cultes généraux ne sont l'objet d'aucune ferveur ; les prêtres officiels sont universellement méprisés. Mais les superstitions locales, les cultes populaires et le culte des morts sont pratiqués avec une ardente dévotion (p. 168). De là, ce singulier mélange de scepticisme et de crédulité superstitieuse qui est un des traits distinctifs du caractère chinois.

E. D.

J. DAHLMANN. — **Das Altindische Volkstum und seine Bedeutung für die Gesellschaftskunde**. Cologne, Bachen, 1899, p. 134, in-8°.

Il faut louer la préoccupation sociologique de ce travail. L'auteur, combattant avec vigueur la thèse « artificialiste »,

quelque forme qu'elle prenne, s'attache à démontrer que l'organisation du peuple hindou en castes fut le résultat d'un développement naturel, spontané et continu (p. 46, 72).

M. Dahlmann reconnaît avec M. Senart qu'il faut partir du présent. Si l'on croyait la théorie brahmanique, il n'y aurait que quatre castes. Mais l'observation actuelle nous prouve qu'il y en a une multiplicité indéfinie. Comment passer de ce *Vierzahl* à ce *Vielzahl* (p. 31) ? Comment expliquer ce pullulement d'organismes ?

Il faut, pour le comprendre, se défier systématiquement de la tradition brahmanique. Même les indologues modernes en sont encore dupes. M. Oldenberg ne représente-t-il pas le peuple hindou comme un peuple tout passif, à qui la religion a fait perdre le sens de la réalité, et qui s'est laissé manier à merci par ses prêtres ? En réalité, il ne faut pas que la religion nous empêche de voir la vie hindoue. Si le droit sous sa première forme paraît, là comme ailleurs, essentiellement ritualiste, il se forme bientôt un droit séculier, que l'Epopée nous révèle : le *dharma* se distingue du *rita* (p. 45 sqq.). Si la classe des sacrificateurs est universellement respectée, d'autres puissances grandissent à côté d'elle : les nobles, grands propriétaires fonciers, plus tard les artisans, réunis en corporation, font subir à l'organisation sociale la pression des intérêts matériels.

C'est de ce côté qu'il faut chercher l'origine du régime des castes ; pour la découvrir il ne suffit pas, comme le pense M. Senart, d'assimiler les règles de la caste aux coutumes primitives de la famille aryenne. Les unes et les autres ne se contredisent-elles pas sur un point important ? Tandis que la caste est endogame, la famille est exogame (p. 57) ; la caste connaît-elle d'ailleurs le culte des ancêtres (p. 55) ? M. Dahlmann se rallierait donc plutôt à l'opinion de M. Nesfield, qui rapproche la caste de la ghilde. Les castes ne sont pour lui que les résidus pétrifiés des anciennes corporations (p. 24).

Comment ces corporations se sont développées et multipliées, c'est ce dont rendrait compte une histoire des progrès de l'industrie hindoue. Une division du travail incessamment perfectionnée a substitué, aux quatre grandes classes entre lesquelles se distribuait la population aux temps védiques, une multiplicité croissante de groupements (p. 70). Déjà les anciens codes assignent comme premier devoir au roi la surveillance de la répartition des tâches (*Karmabheda*, p. 112).

Quand les artisans travaillent non plus seulement pour les cours, mais pour leurs villes, le nombre des produits croît en même temps que les procédés se raffinent; des corps nouveaux se constituent, qui soumettent leurs membres à leur juridiction propre. En un mot, le régime corporatif fleurit en Inde avec un luxe qu'on ne retrouvera ni en Grèce ni à Rome, mais seulement au moyen âge allemand (p. 113-119). C'est à cette grande vitalité industrielle, non à une passivité entretenue par la religion, que l'Inde doit la multiplication de ses groupements élémentaires.

Nous avons indiqué ailleurs (V. plus haut p. 27 et suiv.) les lacunes de cette thèse. Le travail de M. Dahlmann n'apporte pas, pour la démontrer, beaucoup de faits précis; mais il en promet. Ce n'est qu'un programme qui fait attendre avec curiosité un ouvrage où les sociologues auront sans doute à puiser largement.

C. B.

H. SINGER. — **Die Karolinen.** Globus, Bd. LXXVI, 3, p. 37-52.

Chaque île forme une unité politique indépendante et parfois même une seule et même île en comprend plusieurs. L'organisation sociale est généralement aristocratique. Il y a un conseil de chefs au-dessus desquels se trouve un chef suprême, dont les pouvoirs sont très limités par ceux des principaux suzerains; au-dessous de ces derniers vient le reste de la noblesse, dont la hiérarchie, à Ponapé, ne compte pas moins de douze degrés, puis le commun du peuple et enfin les esclaves. La dignité suprême n'est pas héréditaire; le titulaire est désigné par élection, mais généralement pris dans la même famille. A noter un singulier usage observé autrefois à Ponapé : à la mort d'un chef, ses vasseaux immédiats avaient le droit de piller sa maison.

Cette organisation, relativement compliquée, ne se retrouve pas partout. A Ruck et à Mortlock, il n'y a pas de gouvernement central. Il y a plusieurs États indépendants; chacun d'eux est formé par une réunion de villages, mais les habitants d'un même village n'appartiennent pas au même *Stamm*. Il faut sans doute entendre par là qu'ils ressortissent à des clans différents; ce qu'implique, en effet, le système de mariage pratiqué.

L'organisation territoriale et l'organisation à base de clans chevauchent ainsi l'une sur l'autre, comme il arrive si souvent en Australie (p. 45). Il y a une certaine hiérarchie entre ces clans; à Mortlock, sept possèdent tout le sol et les trois autres n'ont rien.

La femme jouit d'une très grande considération. A Ponapé, elle est souveraine à la maison; à Mortlock, c'est une femme qui détient

la plus haute autorité; à Ruck, le mari vient habiter chez la femme. De là vient le mélange des clans au sein d'un même village. Mariage et divorce s'accomplissent, d'ailleurs, sans solennité. La liberté sexuelle est grande, sauf pendant les deux ou trois mois qui suivent la puberté. A ce moment, la jeune fille doit fuir les regards des hommes.

Les renseignements sur la religion manquent de précision. A travers ce qui nous est dit, on peut présumer une sorte de totémisme, assez analogue à celui que Spencer et Gillen ont observé dans l'Australie centrale. Les rites funéraires sont très développés; sur la tombe, on construit une miniature de maison. Quand le mort est un chef, on bâtit une hutte de deuil où le fils passe 100 jours.

E. D.

REINECKE. — **Zur Kennzeichnung der Verhaeltnisse auf den Samoa-Inseln**. (Caractéristiques des relations sociales aux îles Samoa). — Globus, Bd. LXXVI, Nr. 1, p. 4-13.

Un des traits les plus caractéristiques de l'organisation sociale à Samoa est la situation très spéciale qui y est faite aux femmes. Chaque localité de quelque importance, chaque district politique a à sa tête une jeune fille (*taupou*) qui le représente et qui a, en raison de cette fonction, des droits et des devoirs spéciaux. Elle appartient toujours au clan (nous traduisons ainsi *Sippe*) le plus élevé en dignité du district ou de la localité. Elle règne en souveraine dans son cercle; au-dessus d'elle, il n'y a que les femmes âgées qui sont préposées à sa surveillance et qui l'accompagnent toujours, car sa réputation doit être absolument sans tache. C'est elle qui reçoit les hôtes de l'endroit soit dans sa propre maison, soit dans la maison commune. Elle délibère avec les chefs du plus haut rang sur les affaires publiques, surtout sur celles qui concernent les femmes de son ressort. En revanche, elle ne peut épouser qu'un chef et il lui faut pour cela le consentement de sa famille ou de son district. Il y a, d'ailleurs, entre les différentes *taupou* une hiérarchie qui correspond à la hiérarchie des clans (ou familles ?) dont elles font parties.

D'une manière générale, il y a entre les deux sexes une grande égalité. La division du travail sexuel est très peu développée. Les femmes ont bien, dans les relations domestiques et sociales, certaines fonctions qui leur incombent plus spécialement qu'à l'autre sexe, mais les hommes ne craignent pas d'en prendre une part à l'occasion. On les voit très souvent se charger, totalement ou partiellement, des soins du ménage (p. 8). Inversement, les femmes prennent part à la guerre. Aucune séparation entre les sexes. Ces particularités sont généralement attribuables à une longue persistance de la famille utérine.

E. D.

C.-L. HENNING. — **Die Onondaga Indianer des Staates New-York** und die Sage von der Gründung der Confederation der fünf Nationen. — Globus, Bd. LXXVI, Nr. 13, p. 197-202 et Nr. 14, p. 222-226.

Rapporte outre les formes déja connues de la légende iroquoise qui raconte la manière dont eut lieu la confédération des cinq tribus ou nations, une variante nouvelle que l'auteur lui-même a recueillie de la bouche d'un chef des Onondagas. S'appuyant sur ce récit, M. Henning croit pouvoir conclure que les totems des différents clans iroquois n'ont aucun caractère religieux ; que ce sont de simples signes extérieurs qui permettent de reconnaître ces différents groupes sociaux les uns des autres et qui rappellent simplement la principale occupation de chacun d'eux. La raison donnée est que, d'après la légende, le héros, mystique ou historique, auquel est attribuée la fondation de la confédération, aurait distribué leurs noms aux clans en se fondant sur cette seule considération. Mais ce n'est pas cette interprétation populaire des faits qui peut trancher un tel problème, d'autant plus qu'elle est très récente. Ajoutons que le frère même du chef de qui M. Henning la tient ne la connaissait pas ; ce qui ne paraît pas dénoter qu'elle ait une grande généralité. Au début (p. 198), quelques faits intéressants sur le mariage. A noter la manière dont sont traités les enfants : on ne les frappe pas, par crainte des mauvais esprits dont l'action n'est pas très bien expliquée. Un autre fait curieux est que la principale des cérémonies funéraires est interdite aux hommes.

E. D.

HUTTER. — **Politische und sociale Verhaeltnisse bei den Graslandstaemmen Nordkameruns** (Organisation sociale et politique des nègres de la plaine dans le Nord du Cameroun). — Globus, Bd. LXXVI, Nr. 18, p. 284-289 et Nr. 19, p. 303-308.

Agrégat de tribus autonomes, en guerres continuelles les unes avec les autres, qui savent pourtant, à l'occasion, former des confédérations que consacrent des *Blood-covenant*. L'organisation est assez complexe. Au sommet, un roi, dont les pouvoirs sont étendus et héréditaires en fait, sinon en droit; au-dessous viennent les nobles, qui sont les grands propriétaires du pays ; enfin, le peuple des hommes libres. Parmi les non-libres, il faut distinguer les serfs ou clients des nobles, qui sont maîtres de leurs personnes mais doivent à leurs maîtres des redevances, le service militaire, etc., et les esclaves proprement dits. Ceux-ci sont relativement bien traités ; ils habitent des villages spéciaux, aux portes du village principal. Chacun de ces villages a ses chefs propres qui sont des esclaves.

Le père est le chef de la famille et il exerce sur les siens une sorte de juridiction. Le mariage est le plus généralement monoga-

mique, quoique le concubinat soit permis; les concubines sont des esclaves. L'adultère est très sévèrement puni. Mais en dehors du mariage, les relations sexuelles sont très libres (p. 306); la pudeur est presque inconnue. Les filles-mères sont même l'objet d'une préférence. — Les peines sont douces. La prison est une dépendance de l'habitation du roi et des chefs.

L'organisation rappelle beaucoup celle des tribus germaniques. L'auteur en fait la remarque qui paraît en effet fondée.

E. D.

B. BRUHNS. — **Definition des Hoerden-Voelkerbegriffs auf Grund einiger gegebenen typischen Formen.** Leipzig, 1898. (Dissert.).

R.-H. MATHEWS. — **Divisions of North Autralian Tribes.** Proc. of the Amer. philos. Soc. XXXVIII., p. 75.

B. — *L'organisation politique.*

Par MM. DURKHEIM et LAPIE.

ROCCA (FÉLIX DE). — **Les Zemskié Sobors. Étude historique.** Paris, Larose et Forcel, 1899, p. 194 in-8°.

Lorsque les différentes principautés russes commencent à se concentrer sous l'autorité du tzar de Moscou, dans le courant du XVe siècle, on voit apparaître, à côté du souverain et de son conseil privé, un organe politique qui, au premier abord, paraît inconciliable avec le principe de l'autocratie : ce sont les assemblées de la terre russe, auxquelles l'histoire a consacré le nom de *Zemskié Sobors* ou d'États généraux. Elles comprenaient ou étaient censées comprendre des représentants de toutes les classes de la population. Les uns étaient désignés par leur charge même ou leur dignité (membres du conseil privé, du sacré collège, boyards, dignitaires de la cour); d'autres, par voie d'élection (grades inférieurs de toute sorte, marchands, paysans). Les délibérations de ces assemblées n'avaient pas par elles-mêmes de force exécutive et avaient toujours besoin de la sanction du tzar; elles ne laissèrent pas de jouer un rôle très important dans l'histoire de la Russie.

D'où vient cette institution ? Tout d'abord on peut penser qu'elles avaient en partie leur origine dans l'ancienne constitution démocratique de la Russie. Avant la formation de

l'État moscovite et la centralisation qui s'ensuivit, chaque commune avait son assemblée populaire appelée Vêtche. Or cette assemblée survécut, quoique sous d'autres noms et sous d'autres formes, à l'effondrement des anciennes principautés. Même, sous la pression des événements, à mesure que le pays se concentrait davantage, elle élargit son champ d'action et comprit des régions entières (p. 17). Il est donc naturel de penser que le nouvel état de choses, une fois établi, réclama une nouvelle assemblée qui fût à l'ensemble du pays ce que la Vêtche était à la commune et qui assurât cette participation de tous à la vie publique dont le peuple russe avait gardé l'habitude.

Cependant, les Sobors furent autre chose qu'une simple rénovation des anciennes coutumes. Les souvenirs laissés par le passé purent bien préparer les voies à l'institution nouvelle, mais n'en furent pas les causes déterminantes. Ce qui l'appela à l'existence, ce fut, avant tout, un certain nombre de besoins tout nouveaux qu'éprouva l'État russe en voie de formation. Le développement politique de la Russie fut, en effet, très différent de celui que l'on observe dans les sociétés occidentales. Chez nous, le pouvoir monarchique, quand il se constitua, trouva en face de lui des forces sociales tout organisées contre lesquelles il eut à lutter; et c'est même en partie pour cette lutte qu'il se constitua. La Russie, au contraire, était vierge de toute organisation politique. Par suite de l'état nomade de ses populations, elle était un agrégat instable d'éléments hétérogènes que n'unissait aucun lien social. « Point de corporations ou de castes bien établies et rivées au territoire; les habitants se mouvaient au caprice de leurs désirs » (p. 24-25). C'est l'État qui dut lui-même procéder à cette organisation qui faisait défaut; la constitution des classes sociales fut son œuvre, au lieu d'être comme ailleurs un obstacle à son développement. C'est lui qui créa la noblesse, comme caste tenue au service pour ses fiefs; c'est lui qui rattacha les habitants des villes et des campagnes à leur profession ou à leur sol. Or, l'État ne pouvait réussir dans une telle entreprise sans le concours des éléments qu'il s'agissait d'organiser. Il était d'autant plus obligé d'y recourir qu'il disposait moins de moyens d'action propres, qu'il avait moins de notions exactes sur les forces de la nation, et que, pour assurer l'exécution de ces mesures rénovatrices, il pouvait moins se fier aux seuls boyards, plutôt hostiles au

nouvel ordre de choses. Il dut donc invoquer l'appui du pays. C'est ainsi qu'un régime représentatif prit naissance (p. 26). Les Sobors sont l'organe par l'intermédiaire duquel l'État créa successivement les autres organes essentiels de la vie russe.

On voit, par cet exemple, combien sont variables les conditions dans lesquelles peut s'établir la centralisation gouvernementale. En Occident, l'État est venu se surajouter à des ordres politiques déjà existants et divisés entre eux par toute sorte de conflits d'intérêts, et il a eu pour fonction et pour raison d'être de les fondre et de les unifier. En Russie, au contraire, c'est l'unité qui est plutôt le fait primitif, et c'est l'État qui a réparti la population en ordres politiques distincts; c'est lui qui a divisé les habitants en catégories et en classes pour donner à la société une base plus solide. Il en résulte que ces diverses classes n'ont jamais été séparées les unes des autres par des abîmes, comme chez les peuples occidentaux ; ce ne sont pas des sociétés dans la société. Créées par l'État pour les besoins de l'État, elles représentent simplement des corps de fonctionnaires entre lesquels il n'y a que des différences de grades (*tchine*) suivant l'importance du rôle qu'ils remplissent. L'attachement au service de l'État domine toutes les distinctions sociales. Il y a là certainement un des traits caractéristiques de la structure politique et morale de la Russie.

Cet exemple peut aussi servir à montrer combien des institutions politiques, en apparence semblables, peuvent différer en réalité. A certains égards, les Sobors russes rappellent nos assemblées représentatives ; et cependant leur rôle fut tout autre. Nos assemblées ont eu, avant tout, pour raison d'être de représenter les intérêts de la nation contre l'État pour ainsi dire ; de là un antagonisme qui est, chez nous, traditionnel. Nos Chambres ont surtout pour fonction de contenir, de contrôler le gouvernement. En Russie, aucune opposition de ce genre. Les Sobors et le tzar sont les collaborateurs d'une même œuvre, les représentants des mêmes intérêts. Il y a ainsi des types d'assemblée politique qui, malgré des similitudes extérieures, demanderaient à être distingués.

Les Sobors disparurent quand l'œuvre pour laquelle ils étaient nés fut accomplie, c'est-à-dire quand la Russie fut organisée d'une manière stable, quand la bureaucratie russe, solidement constituée, put fonctionner d'elle-même et automatiquement. E. D.

MORELLI (ALBERTO). — **Il Re** (*Le Roi*). — Bologne, Zanichelli, 1899. p. 762, in-8°.

Ouvrage de droit constitutionnel comparé plutôt que de sociologie.

Après une introduction consacrée à un historique de la classification des gouvernements, et des chapitres sur le chef d'État en général, les chefs d'État électifs, l'institution royale dans l'histoire, l'auteur prend dans les principales constitutions européennes les articles qui concernent le roi et les classe sous les rubriques suivantes : la succession au trône, la régence, les prérogatives, les fonctions.

Après avoir montré les avantages de la monarchie héréditaire, il indique les solutions adoptées dans les monarchies pour régler les principaux problèmes juridiques posés par l'institution royale.

Le but pratique de l'auteur l'empêchait d'étendre le champ de ses investigations : en dehors de l'Europe moderne, il ne cite que l'antiquité gréco-latine ou hébraïque ; il ne dit rien de la souveraineté en pays musulman ; à plus forte raison passe-t-il sous silence l'organisation politique des sociétés primitives. C'est que les préoccupations de M. Morelli sont celles d'un juriste et non d'un sociologue. Il collectionne et compare des textes de lois. Il signale leurs ressemblances et leurs différences, il n'en cherche pas l'explication. Mais son ouvrage est pour le sociologue un recueil utile de matériaux.

P. L.

COMMONS (JOHN-R.).— **A sociological view of sovereignty** (Conception sociologique de la souveraineté). — Americ. Journ. of Sociol. Vol. V, n° 1, 2, 3, 4, 5, 6.

Analyse toute dialectique du concept de souveraineté. L'auteur le dérive du concept de propriété. Le *dominium in abstracto* consiste dans le pouvoir d'imposer sa volonté à autrui ; quand il est exercé par des particuliers, il constitue la propriété privée ; quant il est un attribut de certaines fonctions publiques, il devient la souveraineté. Mais, en changeant de nom, il prend d'autres caractères. Ce qui distingue le pouvoir souverain, c'est qu'il n'est pas capricieux, mais est soumis à une règle, et qu'il a pour fin le droit, la moralité. Les deux derniers articles sont consacrés aux institutions subordonnées à l'État : famille, église, institutions économiques.

E. D.

WINCKLER (HUGO).— **Die politische Entwickelung Babyloniens und Assyriens.** Leipzig, Hinrich, 1900, p. 31, in-8°.

L'histoire des États babyloniens et assyriens est exposée à grands traits ; tendance à en expliquer les particularités par les conditions géographiques.

SCHUPE. — **Was ist der Staat.** Jahrbuch d. intern. Vereinig. f. vergleich. Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre. 5e année, 1re partie, p. 34-53.

Article purement métaphysique.

E. D.

BOSANQUET (BERNARD). — **The philosophical theory of the State.** Londres, Macmillan, 1899, p. XVIII-342.

La philosophie sociale, tout en supposant la sociologie, s'en distingue ; elle fait la critique des concepts sociologiques, comme la philosophie de la nature fait la critique des concepts employés par les sciences naturelles. L'auteur applique cette méthode au concept de l'État : il voit dans l'État et l'individu deux termes corrélatifs.

NAVA. — **Lo Stato**. Turin, Speirani, 1889, p. 159, in-8°.

REHM. — **Allgemeine Staatslehre**. Hdb. Marquardsen, Tubingen. Mohr. 1899, p. 360, in-8°.

OETTINGEN. — **Abriss des Russischen Staatsrechts**. Berlin, Reimer, 1899, p. 167, in-8°.

PETINJENSCO. — **Bosnien und das kroatische Staatsrecht**. Eine historisch-juridische Studie. Agram, Suppan, p. 263, in-8°.

FORMICHI. — **Gli Indiani e la loro scienza politica.** Parte I. Il re e i suoi doveri. Bologne, Tip. Merlani.

C. — *L'organisation des groupes locaux secondaires.*

(*Administration des villes, villages, cantons, etc.*)

Par MM. BOUGLÉ et DURKHEIM.

B.-H. BADEN-POWELL. — **The origin and growth of village communities in India** (*Origine et développement des communautés de village en Inde*). Londres, Swan Sonnenschein, 1899, VI-155 p.

C'est pour dégager et mettre au point les résultats généraux de ses études sur la *Communauté de village dans l'Inde* (analysées ici, t. I, p. 359-363) que M. Baden-Powell a écrit ce petit livre.

On se rappelle la théorie de Summer Maine : le village typique, en Inde, est une réunion de consanguins (ou soi-disant tels) qui possèdent la terre en commun, et la cultivent sous la surveillance d'une sorte de conseil de famille. Cette forme communiste est la plus répandue et la plus ancienne. C'est l'antique race aryenne qui l'a implantée en Inde; les autres formes sont dérivées, dégénérées (p. 98-101). C'est cette théorie que combat M. Baden-Powell; les erreurs sur lesquelles elle repose ne peuvent s'expliquer que par l'insuffisance des renseignements fournis, avant 1870, par le service du revenu foncier (p. 32-41).

Les faits, mieux connus aujourd'hui, nous amènent à distinguer deux types de villages. M. Baden-Powell propose d'appeler l'un *severalty village* (le *raiyatwari* de son précédent ouvrage), l'autre *joint village*. Les formes de la propriété y diffèrent comme les formes du gouvernement (p. 59). Le *severalty village* (p. 10-19) a un chef attitré (*pâtêl*), descendant sans doute du chef du clan qui fonda le village ; il jouit de certains privilèges, mais il ne possède pas toute la terre. Elle est divisée en lots nettement séparés. Il arrive que les lots soient redistribués, mais sans que cela entraîne la conscience d'une propriété commune (p. 68). Les propriétaires restent indépendants et ne supportent pas de responsabilités collectives. Dans le *joint village*, cette indépendance est assurément moindre en principe.

Le *joint village* se présente sous plusieurs formes.

Dans la forme *ancestrale* ou *manoriale*, les terres appartiennent aux cohéritiers d'un seigneur : les degrés de la parenté y mesurent les avantages qui sont assurés à chacun d'eux (p. 77, 116). On y voit quelquefois les terres rester indivises : les revenus seuls sont partagés entre les cohéritiers, mais le plus souvent chacun d'eux acquiert des droits particuliers sur telle ferme ou telle portion de territoire. Le village *tribal* est ordinairement plus démocratique (p. 87). Il est composé de familles d'un même clan qui cultivent le plus souvent elles-mêmes; chacune a sa part, mais le *panchayat* veille à ce que les parts demeurent égales; les terres non cultivées qui entourent le village restent à la disposition de la communauté ; le sentiment de la responsabilité collective est vif. Le village d'*associés* (p. 93) est formé de familles qui se sont réunies volontairement. Elles se partagent les terres également, ou proportionnellement au nombre des charrues dont

chaque famille dispose. Les lots sont nettement séparés. Ce village se rapproche du *severalty village*. Il faut noter seulement que les propriétaires se soumettent, pour le paiement de l'impôt foncier, à la responsabilité collective, et laissent volontiers la communauté disposer des terres incultes adjacentes (p. 95-118).

Comment se distribuent géographiquement ces formes de villages ? Tout le sud de l'Inde, depuis les monts Vindhya, ne connaît que le *severalty village* (p. 61). C'est surtout dans les provinces du N. W., le Penjab et l'Oudh, que se rencontre l'autre forme (p. 71). Il est à remarquer que la forme du *severalty village* domine là où domine aussi l'élément dravidien. Mais est-ce à dire que le *joint village* soit une invention spécifique de la vieille race aryenne? Les *joint villages* connus appartiennent plutôt à des Radjpoutes, à des Jats, à des Gujars, qui représentent des éléments indo-scythiques dont l'établissement en Inde est singulièrement postérieur à l'âge des invasions aryennes (p. 72). Ce sont bien, le plus souvent, des classes de conquérants sentant le besoin d'une cohésion solide qui ont fondé des communautés de ce genre (p. 112). Mais rien ne permet d'affirmer que le modèle de leur organisation sociale leur vienne des Aryens antiques.

Tout porte à croire, au contraire, que ce type est relativement récent. On trouve bien les traces d'une sorte de vague communisme qui aurait régné en Inde, au temps où ses tribus sauvages vivaient encore sous le régime matriarcal, sans connaître, à vrai dire, aucune espèce de propriété. Mais quand, avec le type patriarcal, de véritables familles se constituent, alors les terres sont divisées comme elles le sont aujourd'hui dans le *severalty village*. Plus tard seulement, et sur certains points, par l'invasion de clans important la coutume de l'héritage collectif, des *joint villages* se sont constitués (p. 138). Il faudrait donc renverser l'ordre proposé par Summer Maine ; c'est la forme la plus proche du communisme qui serait ultérieure et dérivée. Contrairement à ses affirmations, le communisme n'est ni général, ni primitif en Inde.

D'ailleurs, là même où se rencontre le *joint village*, peut-on parler de communisme, de propriété et de culture réellement collective ? Ne trouve-t-on pas partout (sauf dans les cas rares où les cohéritiers d'un seigneur possèdent en commun des terres dont ils se partagent les revenus) les terres divisées en

lots? Que ces lots soient, dans certains villages, redistribués de temps à autre, est-ce le symbole de la communauté de la propriété? C'est plutôt le symbole de l'égalité des droits individuels (p. 105). De même, qu'un droit de préemption soit accordé aux membres des villages, cela prouve seulement que la solidarité du clan n'est pas morte, qu'il veut préserver son unité de l'intrusion des étrangers (p. 122); cela ne démontre pas que les membres du village aient jamais cultivé en commun, sous la surveillance du *panchayat*. La cohésion intime de ces petites collectivités n'est pas douteuse, mais de cette cohésion à une possession et à une culture du sol réellement collectives, il y a un monde.

La classification des différents types de villages, proposée par M. Baden-Powel, sera utile. La succession historique de ces différents types ne nous paraît pas encore nettement établie. Quant à la question de savoir si les différentes institutions qui caractérisent le *joint village* — le droit de préemption réservé aux habitants, la redistribution périodique des lots, la libre disposition des terres non cultivées, — peuvent être appelées « communistes » et si elles révèlent le sentiment d'une propriété réellement « collective », c'est là surtout, comme le remarque l'auteur (p. 106), affaire de définition. C. B.

W. LIEBENAM. — **Staedteverwaltung im Roemischen Kaiserreiche** (*Administration des villes dans l'empire romain*). Leipzig, Duncker et Humblot, 1900, p. XVIII-577, in-8°.

Les deux premières parties du livre sont de savante, mais pure érudition. Dans la première, l'auteur établit la nature des recettes et la nature des dépenses dans les villes de l'empire (p. 1-173); dans la seconde, il analyse les divers organes préposés à l'administration financière de la ville (p. 174-430). Le dernier livre (p. 431-538) est d'une portée plus générale et d'un plus grand intérêt. Il y est traité de la part qu'a eue le dépérissement progressif des villes dans la dissolution de l'empire romain. Dès le commencement du second siècle, les villes ont atteint le point culminant de leur développement et les signes de la décadence apparaissent. Les fonctions municipales sont délaissées; la situation économique des particuliers et des cités va en empirant; toutes les forces s'épuisent en petites rivalités internes, etc. (p. 476-477). Pour remé-

dier au mal, l'État ne trouva rien de mieux que de retirer peu à peu aux villes leur autonomie en leur imposant ses fonctionnaires propres et ses volontés; ce qui acheva de tarir dans ses sources profondes la vie urbaine (p. 478 et suiv.).

Quant aux causes de cette décadence, l'auteur les voit non dans les conditions économiques, mais plutôt dans l'organisation juridique de l'empire. Jamais Rome ne sut faire aux villes la place qui leur revenait et les relier organiquement à l'ensemble du système social. Entre elles et le pouvoir central il n'y avait pas de groupements intermédiaires par le canal desquels elles pussent être étroitement associées à la vie de l'État. Ce vice constitutionnel devait nécessairement enrayer leur développement. Si, néanmoins, elles ont, à un moment, atteint un assez haut degré de prospérité, c'est parce que la situation économique générale de l'empire se trouvait alors exceptionnellement prospère et put neutraliser ainsi, pendant un temps, les mauvais effets de la politique impériale. Mais les causes du mal existaient dès lors et leur action devait se développer à la longue (p. 507).

Sur ces ruines de toutes les forces sociales on voit de plus en plus s'élever le pouvoir de l'Église.

E. D.

STOUFF (Louis). — **Les comtes de Bourgogne et leurs villes domaniales**. Étude sur le régime communal, forme de l'exploitation seigneuriale, d'après le cartulaire de la ville d'Arbois, suivie du texte de ce cartulaire, de pièces annexes, etc. Paris, Larose, 1899, p. 102-219, in 8°.

L'ouvrage appelle l'attention sur une forme spéciale de l'émancipation communale; l'auteur l'a observée en Bourgogne et plus spécialement à propos de la ville d'Arbois qu'il prend pour type. Tandis que, dans les grandes cités, cette émancipation aboutit à une véritable révolution politique, à la constitution d'une forme sociale nouvelle, les villes moyennes s'arrêtèrent à mi-chemin; elles restèrent à égale distance de la commune vraiment libre et maîtresse d'elle-même, et de l'ancienne communauté rurale. Elles étaient toujours soumises à l'exploitation seigneuriale. Elles n'étaient pas investies de droits seigneuriaux; elles n'avaient ni sceau ni juridiction; ses habitants n'étaient pas des *bourgeois* (p. 54). Tout ce que fit le comte, c'est de reconnaître officiellement la communauté qui existait en fait, de lui donner la personnalité juridique et une

organisation définie, de lui conférer un droit d'administration étendu sur les biens dont les habitants avaient l'usage depuis des temps immémoriaux, et qui furent déclarés dès lors *libres et communaux* (p. 65). Mais la communauté n'en était pas propriétaire; elle n'était pas chez elle; elle n'était que la fermière des droits domaniaux.

Naturellement ce fermage ne lui était pas accordé gratuitement; elle devait prendre à sa charge les frais qu'entraînaient la conservation et l'exploitation du domaine. Le seigneur trouvait donc son profit à cet arrangement et même il arrivait que le marché était tout à son avantage. Pour cette raison, M. Stouff ne voit dans l'affranchissement de ces villes qu'une « opération financière », une « affaire de spéculation » (p. 3, 101). C'est, croyons-nous, méconnaître la portée du fait que de l'interpréter ainsi. Si le seigneur trouvait son intérêt à laisser les communautés administrer elles-mêmes leurs domaines, c'est que les anciens procédés de gestion avaient fait leur temps; c'est que, même pour des raisons purement économiques, il était utile de laisser plus de jeu aux rouages de la machine féodale, une plus grande liberté étant devenue la condition d'une plus grande productivité. Le phénomène historique sur lequel on appelle notre attention est donc, lui aussi, un produit des causes générales et profondes qui travaillaient le système féodal et qui devaient y multiplier les centres de vie autonome. Seulement, dans ce cas particulier, et c'est ce qui en fait l'intérêt, c'est l'aspect économique de ce mouvement qui apparaît plus spécialement. E. D.

BELLANGÉ (Charles). — **Le gouvernement local en France et l'organisation du canton.** Paris, H. Didier, 1900, p. 465, in-8°.

Quoiqu'en principe nous ne rendions pas compte ici des ouvrages de science appliquée, nous tenons à mentionner ce livre à cause des efforts qui y sont faits pour être méthodique et d'une très juste intuition de certains processus sociaux. Deux propositions fondamentales dominent tout le travail. La première, c'est que la centralisation et la décentralisation, les pouvoirs de l'État et l'autonomie des groupes locaux, loin d'être antagonistes comme on le croit trop souvent, sont, au contraire, deux séries de faits qui s'impliquent mutuellement. La seconde, c'est que le seul moyen de réveiller la vie locale est de constituer, à la base de la société, des groupes assez petits pour que chaque individu ait un vif sentiment du tout, assez grands pour qu'une activité publique d'une certaine intensité puisse s'y développer. L'agrégat partiel qui paraît à l'auteur répondre à

ce double *desideratum*, c'est le canton ou association de communes voisines. Par suite, la majeure partie de l'ouvrage est consacrée à exposer la manière dont le canton devrait être constitué pour rendre les services qu'on en attend. Mais si nous admettons les principes théoriques sur lesquels s'appuie l'auteur, nous craignons qu'il ne s'exagère les conséquences de la réforme qu'il propose. Il oublie la loi en vertu de laquelle les groupements territoriaux perdent de plus en plus de leur importance. Les hommes s'y attachent de moins en moins. Il ne saurait donc suffire d'en élargir le cadre, pour réveiller et intensifier la vie publique qui languit. C'est de groupements d'un autre genre, mieux en harmonie avec leur mode d'existence, que les sociétés modernes ont besoin.

FLEURQUIN (Alexandre). — **De l'Administration du village sous l'ancien régime.** Paris, Giard et Brière, 1899, p. 246, in-8°.

Analyse et description extérieure des rouages que mettait en jeu l'administration du village. Met en relief les deux caractéristiques suivantes : 1° le village de l'ancien régime, tout en étant rattaché au pouvoir central, avait, beaucoup plus que le village d'aujourd'hui, sa vie propre et ses institutions autonomes ; 2° le chef de l'administration, le syndic, n'était qu'un mandataire des habitants qui exerçaient le pouvoir presque directement.

DELOCHE (Maxime). — **Pagi et vicairies du Limousin** aux IXe, Xe et XIe siècles. Paris, Klincksieck, 1899, p. 68, in-4°.

O. CRAMER. — **Die Geschichte der Alemannen als Gaugeschichte.** Breslau, Marcus, p. 579, in-8°.

INVREA (Francesco). — **Il commune e la sua funzione sociale.** Riv. Intern. de sc. soz. e discipl. ausil.

SMITH. — **Village Life in China** ; a study in sociology. New-York, F.-H. Rewell, 1899, p. 360, in-8°.

III. — Organisation domestique

par M. Durkheim

A. — *La Famille.*

STEINMETZ (S.-R.). — **Die neueren Forschungen zur Geschichte der menschlichen Familie.** (*Les recherches récentes sur l'histoire de la famille.*) Zeitschrift f. Socialw., 1899, H. 10, p. 685-693 et 11, p. 809-826.

C'est par la méthode que pèchent les recherches qui ont pour objet la famille. Jusqu'à présent, les savants qui se sont

occupés de la question ont été ou des folkloristes ou des ethnographes. Les premiers ont surtout cherché à retrouver les formes primitives de la famille à travers les survivances qui en sont restées dans les mœurs ou les légendes plus récentes. C'est la méthode suivie par Bachofen; sans en contester l'utilité, l'auteur n'a aucun mal à mettre en garde contre les abus et l'emploi fantaisiste qui en ont été faits.

Un autre procédé de la même école est l'interprétation des nomenclatures de parents; M. Steinmetz en défend la légitimité contre les critiques, effectivement bien superficielles, de Westermarck. — Quant à la méthode ethnographique, c'est celle qu'ont employée Post, Wilcken, Letourneau, Bastian, Westermarck, etc. Son vice fondamental est d'assembler des faits de toute provenance, se rapportant en réalité aux milieux sociaux, aux civilisations les plus diverses, et de mettre sur le même plan toutes ces données disparates. On raisonne comme si tous les peuples dits sauvages ou primitifs formaient un seul et même type social.

La seule méthode qui puisse faire réellement avancer la question est la méthode sociologique. Ce qui la caractérise, c'est qu'elle cherche à déterminer les relations des formes de la famille et du mariage avec les autres états sociaux concomitants. Nous n'avons naturellement rien à objecter à ce principe qui est celui même que nous défendons depuis longtemps. Mais nous devons faire d'expresses réserves sur un procédé secondaire que recommande l'auteur, après l'avoir, d'ailleurs, pratiqué lui-même, et auquel il attache une grande importance. Il demande que toutes les fois qu'on émet une hypothèse, on fasse un exposé impartial aussi bien des faits contraires que des faits favorables à la loi conjecturée; sur ce point, bien entendu, on ne peut que partager son sentiment. Mais il réclame de plus qu'on fasse un dénombrement exact des uns et des autres et qu'on accorde une véritable prérogative logique à celui des deux groupes qui se trouve être le plus nombreux. Cette précision mathématique n'a de scientifique que l'apparence. L'essentiel est de réunir, non beaucoup de faits, mais des faits qui soient à la fois *typiques* et *bien étudiés*. Il faut, non étendre indéfiniment le champ de la comparaison (ce qui oblige à se contenter de données mal établies), mais le limiter avec discernement et méthode. Le nombre est donc un critère trop grossier pour jouer le rôle décisif qu'on lui attribue.

Dans le second article l'auteur discute, à la lumière des principes précédents, un certain nombre de théories récentes sur les trois questions suivantes : la promiscuité primitive ou le mariage collectif, l'exogamie, la famille maternelle ou matriarcale. La discussion est, d'ailleurs, sommaire et les solutions vers lesquelles penche l'auteur à peine esquissées. Il paraît maintenir l'hypothèse du mariage collectif, tout en déclarant insuffisantes les preuves qui en ont été données ; l'exogamie lui semble, en somme, pouvoir s'expliquer principalement par les avantages qu'elle présente pour la race et l'ordre intérieur de la société ; ce qu'admettront difficilement ceux qui savent à quel point cette institution, comme tout ce qui concerne le commerce des sexes, est empreint d'un caractère profondément religieux. Sur la question de la filiation utérine, la pensée reste encore plus enveloppée.

E. D.

CAHUZAC (ALBERT). — **Essai sur les institutions et le droit malgaches**. T. I, Paris, Chevalier-Marescq, 1900, p. 506, in-8°.

L'auteur, conseiller à la cour de Tananarive, a moins étudié le droit malgache pour le connaître, que pour en faciliter le maniement au magistrat français. Il s'efforce donc de traduire les concepts juridiques des indigènes en fonction de concepts européens ; or cette traduction, nécessairement inexacte, empêche souvent les faits de ressortir dans toute leur originalité, en même temps que ces préoccupations ne peuvent pas n'avoir pas nui à l'observation. M. Cahuzac paraît, d'ailleurs, peu au courant du droit comparé ; il signale souvent comme tout à fait propres à Madagascar des institutions que l'on retrouve dans bien d'autres pays (p. 220, 249). Les renseignements qu'il nous donne ont donc besoin d'être interprétés et critiqués ; mais, sous cette réserve, ils ne laissent pas d'être instructifs.

C'est l'étude de la famille qui remplit la majeure partie de l'ouvrage. L'organisation domestique des Malgaches rappelle par des traits essentiels celle des Romains. La puissance paternelle dure toute la vie de l'enfant, à moins qu'il n'ait été autorisé par le père à quitter la maison pour fonder une nouvelle famille (p. 46). C'est le père qui a la libre disposition des biens familiaux. Cependant, les enfants peuvent posséder

des biens propres sur lesquels le père n'a aucun droit (p. 50). Comment ce fait se concilie-t-il avec la durée illimitée du pouvoir paternel ? C'est ce que l'auteur ne nous explique pas.

Comme à Rome, l'adoption est largement pratiquée. La faculté d'adopter est même presque sans restrictions. Les enfants peuvent adopter leurs parents, les frères peuvent adopter leurs sœurs, le mari sa femme, etc. Toutefois l'adoption ne produit pas tous les effets qu'elle avait à Rome : les biens ancestraux de l'adoptant ne peuvent passer à l'adopté (p. 233) ; l'adopté ne sort pas de sa famille naturelle (p. 235) ; le lien de parenté ainsi contracté s'arrête à l'adoptant et ne s'étend pas aux parents de ce dernier (p. 233). Dans cette limitation de l'efficacité attribuée à l'adoption, on sent les résistances du vieux communisme familial que l'introduction du droit d'adoption entame toujours à quelque degré ; car le groupe résiste naturellement à ce qu'un de ses membres puisse, par sa seule volonté, modifier le statut commun. Mais en même temps, cette extrême facilité de l'adoption montre à quel point la parenté était conçue comme distincte de la consanguinité. — Le lien de parenté peut, d'ailleurs, être brisé de la même manière qu'il peut être contracté : ainsi qu'à Rome encore, le père peut rejeter de la famille l'enfant indigne et, quand le père est mort, la famille assemblée peut exercer le même droit (p. 251 et suiv.).

Enfin, ce qui achève le rapprochement avec la *patria potestas,* considérée même à l'époque de son apogée, c'est que le père a le pouvoir absolu de tester, au moins en principe. Dans la pratique, le Malgache n'use pas de ce pouvoir pour exhéréder ses enfants, mais pour instituer un héritier principal, à qui est léguée une part léonine, auquel les autres héritiers doivent obéissance et respect, qui est chargé de procéder lui-même au partage de la succession, et cela au moment et de la manière qui lui paraissent le plus convenables. Le testament n'était donc pas employé pour satisfaire des sentiments individuels, mais pour assurer la grandeur de la famille, pour empêcher le patrimoine de se disperser ou de tomber dans des mains incapables ; c'est l'esprit de la famille qui inspirait le testateur. D'ailleurs en fait, pendant très longtemps, la famille a exercé une influence directe sur les dispositions testamentaires ; car, dans sa forme primitive, le testament était public. Toute la famille y était présente et même le village (p. 350). De plus, d'autres restrictions indirectes étaient

apportées au droit de tester. Il y a des biens qui appartiennent à la famille d'une manière indivise, bien qu'ils soient administrés par l'un de ses membres; ils ne peuvent donc être transmis par testament (p. 307 et suiv.). Il en est d'autres qui ne peuvent être légués qu'à un membre du village ou à un membre de la tribu (p. 378, 387). Il n'en reste pas moins qu'il n'est guère de société, en dehors de Rome, où le pouvoir de tester ait été aussi considérable, et cela depuis les temps les plus anciens (p. 337). C'est donc la preuve que le testament apparaît quand il est rendu nécessaire par les conditions sociales, sans qu'il suppose, au préalable, une savante culture juridique.

La société conjugale a généralement le même degré de consistance et de cohésion que la famille. Le lien qui unit les époux est toujours en rapport avec le lien qui unit les parents aux enfants. Cependant, les relations matrimoniales à Madagascar semblent, à certains égards, être assez lâches. Chaque époux administre librement ses biens propres. La femme peut disposer de sa fortune sans aucune autorisation de son mari; elle peut ester en justice, exercer toutes actions, etc. (p. 185). Une telle indépendance se concilie mal, au premier abord, avec une très grande unité de la société domestique. D'autre part, la femme reste partie intégrante de sa famille natale et y rentre, une fois veuve, à moins qu'elle n'épouse un de ses beaux-frères (p. 225). Elle semble donc n'être que faiblement rattachée à la famille du mari. Mais ce qui résout la contradiction, c'est la manière dont est pratiquée l'adoption. Le mari, très souvent, adopte sa femme, qui se trouve ainsi soumise à son autorité et devient membre de la famille où le mariage la fait entrer. On voit les analogies avec l'institution romaine des *justæ nuptiæ cum manu.*

La famille malgache se trouve donc à cette phase de l'évolution domestique où le petit groupe formé par le plus ancien ascendant mâle et ses descendants se dégage du reste des parents, se constitue à part et s'incarne dans la personne de son chef. Sans doute, les droits de la parenté plus éloignée, les souvenirs du communisme familial n'ont pas disparu: mais ils s'effacent. Toutefois, pour bien comprendre l'état dans lequel on observe aujourd'hui cette organisation, il convient d'ajouter que, très probablement, elle n'est plus actuellement qu'une forme altérée de ce qu'elle a été jadis. L'adoption n'est plus seulement un moyen d'assurer la grandeur de

la famille ; on la fait servir à la solution de simples affaires d'intérêt (p. 227). Malgré les ressources qu'offrait ce même droit d'adopter, le lieu conjugal paraît être devenu d'une extrême fragilité, le mariage, « un rapprochement absolument temporaire » (p. 207). C'est, sans doute, que l'adoption de la femme est sortie des mœurs. C'est ainsi qu'à Rome la *manus* cessa de plus en plus de se surajouter aux justes noces ; et il en résulta la licence matrimoniale que l'on sait. Peut-être est-ce aussi cette décadence de l'organisation familiale qui explique le droit des enfants à posséder des biens en propre du vivant de leur père, de même qu'à Rome le pécule du fils de famille apparaît quand la *patria potestas* commence à être entamée.

Outre la famille proprement dite, l'auteur étudie un autre groupe qu'il appelle la caste (p. 50, 150). Mais nous croyons que l'expression est employée ici d'une manière tout à fait impropre. Chacune de ces prétendues castes est tout simplement, d'après la définition même qui nous en est donnée, « une réunion d'un certain nombre de familles descendant d'un auteur commun » (p. 51). Les fonctions sociales ne sont nullement réparties entre les différentes castes; ce qui est pourtant caractéristique du régime de la caste. L'usage veut même que des fonctions très élevées (chefs de l'armée, premiers ministres) se recrutent dans ceux de ces groupes qui sont les plus roturiers (p. 53, 54). D'autre part, le mariage entre individus de castes différentes n'est pas toujours interdit ; la prohibition des mésalliances est plutôt l'exception (p. 150). Il est donc probable qu'il s'agit simplement soit de clans, soit de quelques groupements à la fois ethniques et politiques. C'est ce que confirme ce fait que chaque prétendue caste a son domaine territorial, est soumise à un chef (p. 52). Maintenant, entre ces clans, il s'est introduit une sorte de hiérarchie, mais sur laquelle l'auteur nous renseigne très imparfaitement (p. 53 et suiv.).

ESCHER (Arnold). — **Der Einfluss des Geschlechtsunterschiedes der Descendenten im schweizerischen Erbrecht** (*Influence du sexe des descendants dans le droit successoral suisse*). Zürich, Fried. Schulthess, 1900, p. 114, in-8°.

On sait que généralement, dans les lois barbares, l'importance des droits successoraux varie suivant le sexe des

enfants : les fils sont avantagés, surtout pour ce qui concerne les terres patrimoniales. Cette inégalité disparut assez vite dans notre droit français, sauf pour les fiefs féodaux. Elle s'est, au contraire, maintenue jusqu'à aujourd'hui dans la majeure partie de la Suisse. Ce n'est pas que le droit successoral de la femme n'ait été reconnu très tôt en principe : seulement, pour des raisons économiques, on s'efforce de le contenir dans de certaines limites. Il est assez difficile de savoir ce qui a été fait dans ce sens jusqu'au XIIIe siècle ; les sources sont très pauvres de renseignements sur ce point. Il est même très possible que, dans certaines régions, le partage égal ait été admis. Mais, à partir du XVe siècle, commence un mouvement, qui se développe d'une manière continue jusqu'au XVIIIe où il arrive à son apogée, et dont le but est de favoriser le sexe masculin. Il s'agissait avant tout de prévenir la division des communautés familiales qui étaient à la base de l'exploitation agricole ; or, si la fille, une fois mariée, avait pu hériter comme le fils, et surtout hériter des biens fonds, la division eût été inévitable à chaque génération. Aussi, la législation restrictive dont nous allons parler est-elle surtout rurale ; les villes se sont montrées très tôt beaucoup plus libérales (p. 31). Quant aux raisons qui font que ce mouvement n'a guère commencé qu'au XVe siècle, l'auteur croit les trouver dans le caractère exclusif de l'organisation corporative qui, en interdisant aux habitants des campagnes le commerce et l'industrie, en leur fermant tout débouché en dehors de l'agriculture, les entassait dans les villages et les obligeait ainsi, pour pouvoir vivre, à une extrême concentration (p. 33).

Un des procédés qui étaient employés dans ce but, était la constitution d'une dot. Ce que la fille recevait en se mariant était considéré comme sa part d'héritage : elle renonçait à tout autre droit sur les biens familiaux. Naturellement, c'est surtout avec des meubles qu'on la désintéressait. Cette renonciation la faisait complètement sortir de la communauté familiale (p. 39). L'intérêt de cette pratique est de nous faire assister à la genèse spontanée d'une institution dotale dont les analogies avec la dot romaine sont évidentes. Cet arrangement juridique avait même, pour ce qui regarde les biens, tous les effets des *justæ nuptiæ cum manu*.

Le même résultat était obtenu par la voie de dispositions testamentaires. Mais c'est seulement dans la Suisse française

que le droit de tester, sans être absolu, était assez étendu pour permettre au père d'avantager sérieusement ses fils. Dans la Suisse allemande, où la liberté testamentaire se heurta à de bien plus vives résistances, il fallait l'autorisation du tribunal qui, en intervenant ainsi dans le droit domestique, joua un rôle fort semblable à celui du magistrat romain (p. 47 et suiv.).

Ce dernier procédé conduisait naturellement à un troisième qui substitua l'action de la loi aux arrangements privés. La loi reconnut officiellement aux fils certains avantages. S'ils le voulaient, ils pouvaient réclamer l'héritage immobilier, sauf, il est vrai, à indemniser leurs sœurs ; mais l'indemnité qu'ils leur devaient était calculée de manière à rester inférieure à la valeur réelle des choses (p. 57 et suiv.). Parfois même, pour tout l'ensemble de l'héritage, les droits des fils étaient plus élevés que ceux des filles ; par exemple, à Lucerne, les premiers recevaient les trois cinquièmes du tout. Mais, en général, ils ne jouissaient de cette situation privilégiée que pour l'héritage paternel, quoique, sur certains points, la règle se soit également étendue à l'héritage de la mère (p. 67). — Dans certains cas, le plus jeune des fils était spécialement favorisé : c'est le *minorat* qui fut pour le peuple des campagnes ce que le droit de primogéniture fut pour la noblesse. D'ailleurs, même dans la population rurale, on rencontre le majorat ; mais, au moins en Suisse, il s'observe plus rarement. Généralement, le privilège du plus jeune est d'hériter de la maison paternelle (p. 79). On explique cet usage par l'habitude assez fréquente qu'avait le père de partager de son vivant le patrimoine entre ses fils, sauf la maison qu'il se réservait et où il achevait son existence en compagnie du plus jeune (p. 80).

Le sexe avait une autre action, plus secondaire, sur le droit successoral ; les meubles qui tiennent plus particulièrement à la personne du père, armes, vêtements, cachets, bibliothèque passent aux fils ; les vêtements et les bijoux de la mère aux filles (p. 86).

Non seulement ces dispositions diverses, sous des formes différentes, existent encore dans le droit de la majorité des cantons, mais il est très probable que le principe en sera conservé par le code que l'on est en train d'élaborer pour le pays tout entier. L'auteur estime qu'il est indispensable à la prospérité de l'agriculture. On a ici un exemple de l'influence que l'état économique peut avoir sur le droit.

AUFFROY (HENRI). — **Évolution du testament en France.** Paris, Arthur Rousseau, 1899, p. 770 gr. in-8°.

Cet ouvrage, peut-être un peu touffu et diffus, est riche de matériaux soigneusement analysés qui jettent quelque lumière sur la nature, les origines et la fonction sociale de l'institution testamentaire.

Très justement, l'auteur commence par définir la chose qu'il se propose d'étudier. Il appelle testament « l'acte par lequel la volonté d'un mort crée, transmet ou éteint des droits » (p. 6). Comme, en principe, les facultés de l'homme ne s'étendent pas au-delà du tombeau, on conçoit que l'idée d'un tel acte n'ait pu apparaître que tardivement. Elle suppose, en effet, réalisées au moins trois conditions fondamentales.

1° Il faut que les hommes en soient arrivés à concevoir la volonté individuelle comme assez respectable pour qu'elle garde toute son efficacité alors même que le sujet d'où elle émane n'existe plus ;

2° Comme le testament a régulièrement pour objet de disposer de certaines choses autrement que ne ferait la coutume, il faut que les liens coutumiers établis entre les biens du défunt et certaines personnes déterminées (parents de tel ou tel degré) soient assez affaiblis pour qu'une volonté particulière ait le droit de les briser et d'en créer d'autres ;

3° Mais pour qu'une société institue le droit de tester, il ne suffit pas que ce droit soit considéré comme légitime en principe et en théorie ; il faut encore qu'on en sente assez généralement le besoin, c'est-à-dire qu'il y ait une tendance à disposer des biens autrement que ne le prescrit la coutume successorale. Aujourd'hui, par exemple, pour que le droit de tester fût affranchi des dernières restrictions que lui impose notre code, il faudrait que ces restrictions fussent senties comme gênantes, c'est-à-dire qu'un assez grand nombre de citoyens éprouvassent le désir de laisser leur fortune à d'autres qu'à leurs enfants.

Chez les anciens Germains aucune de ces conditions n'était réalisée. Non seulement les conceptions juridiques étaient trop grossières pour pouvoir admettre un acte aussi complexe et d'une efficacité aussi exceptionnelle, mais le principe de la co-propriété familiale l'excluait radicalement. La coutume régnait en maîtresse. Les droits de la famille sur le patri-

moine ne permettaient à personne d'en disposer arbitrairement. Aussi le testament y était-il entièrement inconnu. — La situation était encore à peu près la même sous le régime des lois barbares. Cette fois, l'institution n'avait plus besoin d'être inventée, puisque les barbares la voyaient fonctionner sous leurs yeux dans cette population romaine à laquelle ils étaient mêlés. Mais elle trouvait toujours dans le droit domestique le même obstacle. On rencontre bien dans les *Leges* quelques expédients qui, dans une certaine mesure. tenaient lieu du testament : c'est l'*affatomie* franque et le *thinx* des Lombards. Mais, d'abord, ils n'étaient autorisés qu'au cas où il n'y avait pas d'enfants, ou bien si l'enfant survivant avait été justement exhérédé. Ils consistaient en une sorte d'adoption, *adoptio in hereditate*. De plus, c'étaient, en réalité, des actes entre-vifs ; le bénéficiaire entrait en possession de certains droits du vivant même du donateur. Ils ne présentent donc pas les traits caractéristiques du testament.

C'est seulement sous les Mérovingiens et les Carolingiens que le besoin d'institutions nouvelles se fit sentir. Ce qui y donna naissance, c'est le changement qui s'était produit dans les idées et les mœurs. D'abord, un sentiment plus vif de l'équité, le caractère plus personnel des relations familiales incitèrent à atténuer sur certains points la rigidité des dispositions coutumières qu'inspirait seul ou presque seul le souci de l'ordre domestique *in abstracto*. Ainsi, il parut injuste que, par suite de l'inexistence du droit de représentation, le petit-fils fût exclu de l'héritage de son grand-père, quand il se trouvait en concurrence avec des oncles survivants ; que l'épouse, si étroitement associée à toute la vie du mari, fût privée de tout droit successoral ; que les fils fussent, en toutes circonstances, traités tous de la même manière, quelle que fût l'inégalité de leurs mérites. Et dans tous ces cas on chercha à déroger, par des actes spéciaux, aux prescriptions des règles successorales (p. 186-191). Mais ce qui détermina surtout les esprits à s'ingénier dans ce sens, ce fut l'habitude que prirent les fidèles d'assurer leur salut en faisant, pour cause de mort, des libéralités en faveur des pauvres ou des établissements religieux. Cette pratique, qui apparaît dès le IIIe siècle, se généralisa très vite. Elle finit par devenir le complément nécessaire des derniers sacrements ; en règle générale, ceux-là seuls faisaient exception qui mouraient sans s'être confessés (p. 377). D'ailleurs, des sanctions reli-

gieuses et civiles consacrèrent l'usage : la mort sans legs pieux avait souvent pour conséquence la privation de sépulture, une confiscation partielle, portant notamment sur les meubles (p. 379, 555). Il est tout à fait certain que ces libéralités d'inspiration religieuse étaient de beaucoup les plus fréquentes et les plus importantes. Et ce serait une erreur de croire qu'elles étaient extorquées aux mourants par violence ou par ruse ; les fidèles tenaient essentiellement à s'acquitter de ce devoir. La conception chrétienne de la mort et de la richesse devait naturellement les incliner dans ce sens.

Étant donné que le testament romain était depuis longtemps connu et qu'il était le moyen le plus naturel de donner satisfaction à ces aspirations nouvelles, on s'attend à le voir s'introduire dès lors dans la législation. Or, en réalité, il n'y fut reçu qu'après avoir dépouillé ses caractères les plus distinctifs, s'être fondu avec des institutions proprement germaniques et s'être fait, par suite de ces mélanges et de ces altérations, une nature entièrement nouvelle. Il y avait donc un principe antagoniste qui s'opposait à ce qu'il s'acclimatât sur notre sol : c'est le vieux principe de la co-propriété familiale, ce sont les croyances relatives au droit des parents qui se maintenaient, vivaces, à côté des nouvelles croyances morales. Il en résultait que les volontés du disposant risquaient toujours d'être tenues en échec par les prétentions traditionnelles des membres survivants de sa famille. Lorsqu'ils étaient déçus dans leur attente, ils n'hésitaient guère à prendre ce qu'on ne leur donnait pas : les archives des abbayes abondent en récits de spoliations de ce genre (p. 298 et suiv.). L'état d'inorganisation où se trouvait la société facilitait ces actes de violence (p. 290). Dans ces conditions, l'institution testamentaire ne pouvait pas vivre, puisqu'elle suppose avant tout un absolu respect pour la souveraine volonté du testateur ; et les deux forces contraires qui se trouvaient ainsi aux prises devaient donner naissance à des arrangements originaux, appropriés à cette situation spéciale.

Il s'en forma de deux sortes. En premier lieu, les dispositions pour cause de mort prirent la forme de dispositions entre-vifs. Par des procédés divers, le bénéficiaire était, du vivant même du disposant, investi de droits définis, sous la réserve qu'il n'en jouirait qu'après la mort du donateur (p. 279, 436). De cette façon, il y avait, au moment du décès, un fait acquis. De plus, à ces actes passés entre les vivants il

était d'usage d'associer les parents et même les amis, qui donnaient leur assentiment à la libéralité qu'on leur soumettait. Il semble même qu'avec le temps on ait tendu à élargir de plus en plus le cercle de ces *laudatores* (p. 468). Les libéralités du défunt se trouvaient ainsi placées sous la garantie de la famille elle-même. L'autre procédé consistait à charger des amis de pourvoir à l'accomplissement des dispositions qu'on prenait en mourant. Ainsi prirent naissance les *exécuteurs testamentaires* (p. 307, 412). Mais, ici encore, tout se passait entre-vifs. C'est du vivant du disposant que l'exécuteur acquérait les droits qu'il aurait plus tard à exercer et c'est lui qui, après le décès, les transférait au bénéficiaire.

Ce n'est que très lentement que l'on arriva à admettre que la libéralité pût être faite ou l'exécuteur créé par un acte qui ne serait efficace qu'après la mort de son auteur, c'est-à-dire par un acte de dernière volonté proprement dit (p. 422-436). C'est seulement après le XIe siècle que se produit cette renaissance du principe testamentaire. Ce qui la rendit possible, ce fut l'influence de plus en plus prépondérante que prirent les tribunaux ecclésiastiques dans le jugement des questions que soulevaient les actes pour cause de mort. Comme c'était l'Église qui en bénéficiait le plus souvent, et comme c'était elle qui tranchait les contestations auxquelles pouvaient donner lieu ces largesses, elle employa son autorité, suivant son intérêt, à faire respecter les volontés du défunt. Celles-ci, mieux assurées contre les résistances des héritiers légitimes, n'eurent par suite plus besoin de s'entourer des mêmes formalités protectrices. Et cependant, la défiance resta grande : car, même au XIIIe siècle, les opérations entre-vifs étaient encore d'un emploi fréquent (p. 594). En tout cas, un principe subsista jusqu'au bout : c'est que le testament, ainsi reconstitué, ne put être employé à instituer un héritier : *institution d'héritier n'a point lieu*. Né pour faciliter certains legs, il ne devait être employé que pour cet objet défini (p. 566, 591).

Ce que démontre cette genèse du principe testamentaire en France, c'est que, malgré l'identité des noms, l'institution ne fut jamais chez nous ce qu'elle fut à Rome. Ce sont deux réalités juridiques entièrement différentes. A Rome, le testament avait essentiellement pour objet de désigner l'héritier, c'est-à-dire celui qui devait continuer la famille, succéder au testateur dans la magistrature qu'il remplissait : il s'agissait, non de faire un don, mais d'assurer la perpétuité et la pros-

périté du groupe domestique. Les legs ne pouvaient intervenir que comme complément secondaire de l'institution d'héritier. Ici, ils sont le tout; le testament est une donation. Aussi les forces morales qui lui donnent son efficacité sont-elles très différentes dans les deux cas. A Rome, c'est un acte législatif qui tire son autorité de la souveraineté impersonnelle dont est investie le *paterfamilias*. Si sa volonté est respectée, c'est parce qu'il est la famille incarnée et que ce qu'il veut, la famille le veut. Au contraire, le testament français est un acte individuel, qui n'exprime qu'une volonté individuelle, qui a pour but d'assurer certains intérêts du testateur (le salut de son âme); et, par suite, le respect dont il est l'objet vient du caractère respectable qui est, dès lors, reconnu à la volonté de l'individu comme tel. Le droit d'aliéner qu'on lui reconnaît pendant sa vie est simplement étendu au delà du tombeau. C'est pourquoi, si restreint que soit ce droit d'aliénation, tant pendant cette existence qu'au delà, il témoigne d'un individualisme beaucoup plus développé que l'absolu droit de tester des Romains.

HOUGH (WALTER). — **Korean Clan organisation.** (*Organisation du clan Coréen.*) — American Anthropologist, Nouv. série, t. I, n° 1, p. 150-155.

Le clan survit en Corée avec ses traits caractéristiques. C'est un groupe d'individus qui portent un même nom, qui se croient descendus d'un même ancêtre, qui ne doivent pas se marier entre eux, qui sont ensevelis dans un cimetière commun. Quoiqu'on ne trouve pas trace de figures totémiques, les noms des clans sont souvent des noms d'objets matériels. Le clan est organisé; il a à sa tête un chef dont la dignité est héréditaire. Dans une certaine mesure, il paraît être resté un groupe territorial.

VINCENZ (FRIEDRICH v.). — **Ein Besuch auf der Insel Telos.** Globus, Bd. LXXVII, Nr. 3, p. 46-48.

Cette petite île de la mer Égée, par suite de son isolement, a conservé ses vieux usages. C'est la fille aînée qui hérite à l'exclusion de ses sœurs les plus jeunes. Quand la première se marie, les secondes la suivent et deviennent les concubines régulières de leur beau-frère. Cas intéressant d'une sorte de mariage collectif.

KRAUZ (C. DE). — **Les bases économiques des formes primitives de la famille.** Rev. intern. de sociol., 1900, p. 286-308.

Exposé et discussion des théories de Engels, de Cunow, de Grosse

et de Lippert, que l'auteur essaie de compléter les unes par les autres. Critique et informations bien insuffisantes.

E. SIMCOX. — **The native Australian family.** Nineteenth Century, Juillet 1899.

K. KADLEC. — **La Zadruga en droit Slave** (en tchèque). Prague, Bursik e Kokout, 1899.

J. MAINE. — **Adoption in India.** Journ. of the Soc. of compar. legislat. N. S. II.

WILHELMS. — **Coup d'œil sur l'étendue de la puissance paternelle à Rome.** Louvain, Peeters, 1899, p. 37, in-8°.

LAËNNEC. — **Du droit des patresfamilias à Rome sur les mariages de leurs enfants** (Thèse). Saint-Amand, imprimerie Bussières, p. 87, in-8°.

VETTER (VAN). — **Le droit romain et le droit germanique dans la monarchie française.** Paris, Chevalier-Marescq, 1899, p. 87, in-8°.

OPET. — **Zur Frage der frankischen Geschlechtsvormundschaft.** 1898.

SOREN. — **Condition juridique des bâtards dans le droit français à l'époque des coutumes.** Poitiers, Blais et Roy, p. 148, in-8°.

B. — *Le mariage, la société conjugale, la condition de la femme.*

FLACH (JACQUES). — **Les institutions primitives. Les origines de la famille : le lévirat.** Annales des sciences politiques, mai 1900, p. 316-340.

Après avoir réfuté la théorie de Sumner Maine (d'après laquelle le lévirat serait une fiction légale, une adoption posthume destinée à perpétuer le nom du frère décédé et à assurer la continuité de la famille) et la théorie de Mac Lennan et de Morgan (qui y voient une survivance de la polyandrie fraternelle ou du mariage par groupe, l'auteur expose sa pro-

pre explication. Si nous le comprenons bien, il admet avec Sumner Maine que le principe de l'institution est l'obligation pour les frères survivants de continuer le nom du mort. Mais cette première condition n'explique pas pourquoi les enfants du lévir sont considérés comme étant *réellement* les enfants du défunt, l'hypothèse d'une fiction légale étant inadmissible. Pour résoudre cette difficulté, M. Flach imagine que l'âme du mort était censée passer dans le corps du frère puîné : c'était donc elle qui revivait dans l'enfant posthume, d'autant plus que, le procréateur réel étant de même sang que le procréateur mystique, la semence émanée de l'un était regardée comme de même essence que celle de l'autre.

La solution proposée nous paraît peu explicative et peu démontrée. Si le puîné réincarne le mort, ses enfants seront les enfants du mort quelle que soit la femme à laquelle il s'unira. Pourquoi donc est-ce spécialement la veuve du défunt qu'il doit épouser? M. Flach fait intervenir ici les faits de télégonie dont les primitifs auraient eu je ne sais quelle obscure représentation : sous des formes plus ou moins mythiques, ils auraient eu le sentiment que le *germen* du premier mari s'incorpore en quelque manière, par une sorte de fécondation incomplète, à l'organisme de la femme. Mais alors, si c'est par la femme que se continue le mort, c'est l'intervention du frère survivant qui ne s'explique plus. La veuve suffit au but à atteindre. D'autre part, s'il est vrai que les transferts d'âmes dont parle l'auteur se rencontrent, ils n'ont pas une telle généralité qu'on puisse en supposer *a priori* la notion chez les peuples qui pratiquent le lévirat ; il faudrait établir qu'ils s'observent spécialement chez ces derniers. Or, cette preuve fait totalement défaut. Enfin, en tout état de cause, il est permis de croire qu'ils ne sauraient être d'aucune application en l'espèce. Car ils ont pour effet de revêtir le vivant de la personnalité du mort, alors que le lévir conserve sa personnalité propre.

Pour faire avancer un peu cette question du lévirat, il faudrait d'abord, croyons-nous, en faire une meilleure analyse. On y peut trouver trois éléments : 1° Le droit pour le frère d'épouser la veuve du défunt; 2° Le droit pour la veuve de revendiquer ce mariage; 3° L'usage de regarder l'enfant du lévir comme l'enfant du mort. On raisonne souvent comme si tous ces éléments étaient également essentiels, ce qui est douteux. Si le droit de la veuve était si important, elle pour-

rait contraindre le lévir à le respecter, alors qu'il a le droit de refuser pourvu qu'il se soumette à une cérémonie appropriée qui a surtout pour objet de rendre la liberté à sa belle-sœur. Si l'obligation de continuer la famille était l'origine de l'institution, c'est la famille du défunt, et non sa femme, qui interviendrait pour mettre le lévir en demeure de s'exécuter. Il semble donc bien qu'avant tout le lévirat soit une sorte de droit d'héritage au profit du frère survivant. Mais nous n'entendons pas trancher, en passant, un problème aussi complexe.

On est assez étonné de lire dans l'article que, sous le régime du clan maternel, le mari « est agrégé au clan de la femme », (p. 336). Le clan maternel est généralement exogame, et l'exogamie s'oppose à ce que le mari et la femme fassent partie d'un même clan, de quelque manière que ce soit.

C. PUINI. — **Il matrimonio nel Tibet.** (*Le mariage au Tibet*). Riv. ital. di sociol., IVe année, n° 2, p. 149-168.

L'article a pour point de départ un document inédit : c'est une relation de voyage du Père jésuite Hippolyte Desideri qui, en 1715, pénétra au Tibet et y fit un long séjour. Sur la polyandrie thibétaine ce récit ne nous apprend rien de bien neuf ; mais il donne sur les cérémonies nuptiales et les prohibitions du mariage des renseignements intéressants.

A la base de ces cérémonies se trouve manifestement le principe du tabou des fiancés. Avant le mariage, il est tout à fait interdit aux futurs époux de passer la nuit sous un même toit et même de se parler. Quinze ou vingt jours après la célébration du mariage, le mari, accompagné de ses parents, reconduit solennellement sa femme chez les parents de celle-ci et elle y reste, séparée de son mari, pendant deux ans et plus, à moins que, dans l'intervalle, elle ne se trouve enceinte. On sent donc très nettement que des forces intenses, de nature religieuse, s'opposent à ce rapprochement des époux qui est l'essence du mariage. A certains égards, le mariage paraît donc avoir quelque chose de contre nature. Nous nous demandons si ce caractère ne contribue pas, pour une large part, à déterminer ces pratiques violentes qui l'accompagnent pendant si longtemps (luttes réelles ou feintes), et qui sont regardées comme nécessaires pour en rendre possible la consommation.

Pour ce qui est des prohibitions matrimoniales, deux zones

de parenté sont distinguées. Il y a les « parents d'un même os » et « les parents d'une même chair ». Les premiers comprennent tous les individus qui se considèrent comme parents à quelque degré que ce soit : les seconds, dit le missionnaire jésuite, sont « ceux dont les liens de parenté dérivent de mariages légitimes ». En ces termes, la distinction est peu précise. Très probablement, la première parenté est celle du clan qui, en effet, ne comporte pas de degrés et vient seulement de ce que, à quelque signe extérieur, on se regarde comme issu d'un ancêtre commun, presque nécessairement mythique ; la seconde est celle de la famille proprement dite, qui comprend les descendants d'un couple déterminé et dont le souvenir est encore récent. Toujours est-il que la première parenté, au moment où l'observation fut faite, était particulièrement étroite; elle entraînait une prohibition absolue et sévère du mariage. La seconde n'avait le même effet qu'au premier et au second degré. Ces deux faits confirment notre interprétation.

D'accord avec beaucoup d'observateurs, le Père Desideri signale la situation prépondérante de la femme dans la maison. C'est elle qui gouverne le mari ; celui-ci se trouve vis-à-vis d'elle dans un état de dépendance. Il nous paraît très vraisemblable que cette primauté est une survivance de la famille utérine dont on trouve encore aujourd'hui des traces apparentes dans ce même pays (voy. *Année sociol.*, III, p. 377).

Puini, en commentant le document qu'il publie, présente quelques considérations sur les causes de la polyandrie thibétaine. Il montre qu'elle n'est pas due exclusivement aux conditions économiques du pays, car elle se retrouve chez les pasteurs aussi bien que chez les agriculteurs et elle n'est nullement l'apanage des familles pauvres. Il faut donc faire intervenir un autre facteur que l'auteur croit trouver dans une certaine apathie sexuelle, propre à la race, et que la morale bouddhiste serait encore venue renforcer. Mais la polyandrie se retrouve ailleurs qu'au Tibet. C'est une institution qu'on voit apparaître un peu partout dès que certaines conditions sont données, et qui, par conséquent, ne tient pas uniquement à des circonstances locales. C'est essentiellement une extension du communisme domestique qui se produit toutes les fois que, sous l'influence de causes différentes, le groupe familial atteint un degré particulier de cohésion et met ses efforts à rester indivisible.

ROEDER (Fritz). — **Die Familie bei den Angelsachsen.** Erster Hauptheil: Mann und Frau (*La Famille chez les Anglo-Saxons. Première partie : Le mari et la femme*). Halle, Max Niemeyer, 1899, p. 183, in-8°.

A l'aide des textes littéraires plus encore que des textes juridiques, l'auteur entreprend de reconstituer la vie intérieure de la famille chez les Anglo-Saxons. Le présent fascicule est spécialement consacré aux relations conjugales ; la suite de l'ouvrage, qui nous est annoncée comme prochaine, traitera des rapports entre parents et enfants.

Les relations conjugales sont étudiées dès leur principe, c'est-à-dire dès les premières démarches qui précèdent les fiançailles. Les goûts personnels, surtout ceux de la jeune fille, n'y jouaient aucun rôle. Elle ne se montrait même pas pendant la durée des négociations qui étaient menées jusqu'au bout par celui de ses parents sous la puissance duquel elle se trouvait. Le pouvoir du père était tellement étendu qu'il pouvait même la contraindre à un mariage qui ne lui plaisait pas, tant qu'elle n'avait pas dépassé quinze ans (p. 24). De même que ces pourparlers préliminaires consistaient essentiellement en un marchandage, les fiançailles avaient tout le caractère d'un marché (p. 32) ; elles se concluaient par échange d'arrhes (p. 33), par paumée, etc. Mais, quoiqu'elles fussent évidemment la plus décisive de toutes les cérémonies nuptiales, elles ne suffisaient pas à constituer le mariage *ipso facto*. La preuve en est que les lois prévoyaient et réprimaient le cas où le fiancé aurait refusé de tenir l'engagement contracté, c'est-à-dire refusé d'épouser. Un tel refus était, d'ailleurs, considéré comme la plus mortelle des injures ; la jeune fille en restait déshonorée, si quelque éclatante vengeance n'était tirée de l'offenseur (p. 36).

Le mariage n'était définitif que par la tradition de la jeune fille au mari (*die Trauung*). Sur cette cérémonie, l'auteur ne nous apprend rien qui ne soit déjà connu. A partir de la conversion au christianisme, la bénédiction religieuse était d'usage, mais sans être obligatoire et elle n'était nullement constitutive du lien conjugal (58-61).

Le rapport juridique entre les époux est comparé par l'auteur à celui qui se formait entre chaque personnage important et ses clients et qui donnait naissance à l'institution si particulière de la *Gefolgschaft* (le *comitatus* dont parle

Tacite). Les analogies sont, en effet, remarquables : la formule par laquelle la femme se remet entre les mains de son mari est exactement celle qu'employait le client pour se placer sous l'autorité de son maître (p. 25 et 83-85). C'était donc une relation qui impliquait souveraineté et protection d'une part, soumission et abnégation de l'autre, sans que pourtant cette subordination eût rien de dégradant. Si grande, d'ailleurs, que fût l'autorité du mari, elle était tenue en échec par l'assistance que la femme trouvait, à l'occasion, auprès de ses parents. Car, et c'est là un fait important à retenir, le mariage ne la faisait pas sortir de sa famille natale; elle continuait à en faire partie, pouvait y rentrer en cas de veuvage, si elle n'avait pas d'enfant. Un fait qui montre bien la persistance de ces liens, c'est que le *Wergeld* de la femme mariée était estimé, non d'après la condition du mari, mais d'après celle du frère (p. 88-89 et 141). Il faut donc se garder de comparer, comme on l'a fait quelquefois, l'acquisition du *mundium* par le mari et l'acquisition de la *manus* au moyen de la *coemptio* à Rome.

Quant à la place occupée par la femme dans la société, elle se présente sous deux aspects tout à fait opposés selon qu'il s'agit des classes élevées ou des classes inférieures. La femme noble est entourée du plus grand respect; c'est elle qui préside aux fêtes, qui reçoit les clients de son mari, qui leur distribue des présents et qui excite leur zèle (p. 100 et suiv.). A la campagne, au contraire, elle paraît avoir parfois vécu dans un véritable état d'abjection morale (p. 128-129). Il est douteux que ce contraste se soit rencontré au même degré dans les sociétés anciennes; aussi jette-t-il quelque lumière sur les causes qui ont relevé la condition sociale de la femme dans les sociétés du moyen âge et, plus généralement, chez les peuples modernes. Elle doit le culte dont elle est devenue l'objet à la situation tout à fait spéciale qu'elle a prise dans la vie du luxe, de l'art, de l'imagination. Or, cette vie ne peut se développer que dans les milieux aisés. Voilà, sans doute, pourquoi le relèvement de la dignité féminine a commencé dans les classes supérieures de la société pour ne se propager aux autres qu'ensuite et très lentement.

LEFEBVRE (CHARLES). — **Leçons d'introduction générale à l'histoire du droit matrimonial français.** Paris, Larose, 1900, p. 497, in-8°.

L'ouvrage a pour objet de rechercher de quels éléments

fondamentaux s'est formé notre droit matrimonial. La solution de l'auteur est que le droit romain n'y a eu et n'y pouvait avoir aucune part — que les coutumes germaniques ont, dans une certaine mesure, préparé le terrain — mais que l'influence décisive a été celle du christianisme.

Pour établir sa première proposition, l'auteur fait vraiment le procès de l'organisation familiale des Romains. Il la déclare à plusieurs reprises contraire à la nature. Elle a pour clef de voûte l'institution de la *patria potestas*. Sont membres de la famille tous ceux qui sont soumis à l'absolue souveraineté du *paterfamilias*, et ceux-là seulement ; d'où il suivait que l'on ne pouvait pas appartenir à deux groupes familiaux à la fois. La femme, en se mariant, ne pouvait donc entrer dans la famille de son mari qu'à condition de sortir de sa famille propre ; ou, si elle conservait sa place dans cette dernière, elle restait, à bien des égards, une étrangère pour son mari et ses enfants. Les deux combinaisons ont été employées par les Romains : ce sont les *justæ nuptiæ cum manu* et les *justæ nuptiæ sine manu*. Mais l'un et l'autre systèmes présentaient de graves inconvénients. Le premier avait l'avantage d'unir étroitement l'homme et la femme, mais n'y parvenait que grâce à un artifice contre nature (la femme entrant dans la maison conjugale *loco filiæ* et perdant cette qualité dans sa famille natale). L'autre avait quelque chose de plus humain ; aussi devint-il général, une fois que les mœurs eurent perdu leur rudesse primitive. Mais il était la négation de toute communauté matrimoniale, puisque les deux époux ne ressortissaient pas à un seul et même foyer. Dans ces conditions, le lien conjugal ne pouvait être que très faible et, par suite, devait se briser avec une extrême facilité. M. Lefebvre n'hésite pas à imputer à cette conception juridique vicieuse la multiplicité croissante des divorces à partir de la fin de la République et la démoralisation domestique qui en résulta. Il n'y avait donc là rien qui pût servir de modèle à l'organisation de la famille dans les sociétés chrétiennes. Sans doute, sous l'Empire, le droit romain commença à se corriger de ce relâchement excessif, mais c'est que l'influence chrétienne se faisait déjà sentir.

Pour les coutumes germaniques, M. Lefebvre est beaucoup moins sévère. Il reconnaît que, sur certains points, elles sont plus proches du droit moderne et le préparent. L'union conjugale était plus étroite, surtout en ce qui concerne les biens.

La dot que le mari était tenu de constituer à sa femme, amenant la pénétration des deux fortunes, tout en les laissant distinctes, rapprochait les deux époux et les obligeait à un concours constant (p. 431 sqq.). D'un autre côté, le caractère unilatéral de la parenté romaine avait disparu : les agnats ne jouissaient d'aucune primauté ; ligne paternelle et ligne maternelle étaient sur le même plan. Mais toute cette organisation était à l'état d'usages, de mœurs, elle ne s'était pas encore consolidée en préceptes juridiques définis et sanctionnés, et, suivant l'auteur, il y a une grande distance entre de simples habitudes collectives, plus ou moins générales, et des coutumes de droit (p. 305 sqq.). De plus, certaines institutions, caractéristiques de notre droit conjugal, faisaient encore défaut, notamment le pouvoir marital, M. Lefebvre n'admettant pas que la femme germaine ait été soumise au *mundium* de son mari. C'est seulement le christianisme qui l'aurait introduit, ainsi que le principe de l'indissolubilité du mariage. C'est l'esprit chrétien qui aurait développé et précisé les vagues tendances du droit germanique vers une société conjugale mieux organisée.

Les conclusions de l'auteur, comme la méthode qu'il emploie, nous paraissent appeler de nombreuses et graves réserves.

Certes, nous croyons avec lui que les nouveautés caractéristiques de notre système matrimonial sont irréductibles au système romain. Mais cette thèse peut être soutenue sans qu'il soit nécessaire de déprécier injustement l'organisation romaine. Or c'est être injuste et oublier les faits que de méconnaître la grande situation dont la femme jouissait à Rome, le respect (*obsequium et reverentia*) que les enfants devaient à la mère, la parfaite communauté morale qui régna pendant des siècles entre les époux et la force qu'avait, par suite, le lien conjugal. L'état d'occlusion dans lequel vivait la famille, fortement repliée sur elle-même, devait nécessairement rapprocher, dans une étroite union, le mari et la femme, comme les parents et les enfants. C'est donc, croyons-nous, commettre une erreur que d'imputer à la structure même de la famille romaine la désorganisation morale que l'on y constate à la fin de la République ; il ne faut pas attribuer à la constitution juridique elle-même ce qui est dû uniquement à la démoralisation générale. Autant vaudrait s'en prendre au christianisme de la perturbation par laquelle pas-

sent actuellement nos mœurs conjugales. Sur un point seulement, la famille romaine était prisonnière de son organisation : c'est pour ce qui concerne les biens. Le système de l'agnation avait nécessairement pour conséquence une très forte tendance à empêcher le mélange des patrimoines des deux époux, par cela seul qu'ils appartenaient à deux familles différentes. Encore n'est-il pas possible d'affirmer que quelque moyen ne pouvait pas être découvert qui eût permis d'atténuer le mal. La *manus* était un moyen de ce genre ; on peut, sans doute, le trouver grossier, mais rien ne prouve qu'il n'aurait pas pu se modifier progressivement si le relâchement de la moralité publique n'avait empêché qu'on en sentît le besoin.

Pour ce qui est des influences germaniques, nous sommes d'accord avec l'auteur s'il entend dire simplement qu'il n'y a peut-être pas une seule de nos institutions matrimoniales qui soit un héritage pur et simple du droit barbare. D'une manière générale, quand un système juridique nouveau en remplace un autre, il n'emprunte pas à ce dernier des éléments définis qu'il conserve tels quels, mais une matière indéterminée qu'il élabore à sa façon, ou plutôt que la société élabore et transforme pour la mettre en harmonie avec les besoins nouveaux. Reste à savoir dans quelle mesure cette matière première, héritée du passé, a été la condition nécessaire des formations juridiques nouvelles. Or, nous craignons que l'auteur n'ait affaibli, un peu systématiquement, le rôle qu'a eu l'élément germanique, pour relever d'autant la part du christianisme. La preuve en est que, partout où l'action chrétienne s'est exercée sur un terrain que les mœurs germaniques n'avaient pas préparé, elle est restée relativement impuissante : c'est seulement dans les pays coutumiers que le mariage s'est transformé. M. Lefebvre allègue la force de résistance que le droit romain devait à sa savante organisation ; mais des coutumes peuvent être réfractaires à tout changement sans être enfermées dans des formules juridiques définies. Enfin, il est bien douteux que l'apport réel du christianisme ait été tel qu'on nous le représente. Les Germains avaient tout ce qu'il fallait pour constituer d'eux-mêmes la notion de la puissance maritale et on la trouve toute formée dans des textes d'inspiration évidemment germanique. C'est bien plutôt sur les questions de moralité sexuelle et conjugale que s'est fait sentir l'influence chrétienne.

Mais ce qui est surtout critiquable, c'est la méthode. Page 52, l'existence de la famille utérine ou maternelle est niée pour cette raison que l'auteur n'est pas arrivé « à s'en faire une idée ». De la page 354 à 384, on trouvera une longue discussion pour démontrer que le mariage par achat n'a pas existé en Germanie, discussion qui passe complètement à côté de la question : M. Lefebvre établit que la femme n'était pas vendue puisqu'elle ne pouvait pas être revendue ; or, la somme versée par la famille du jeune homme avait pour objet, non d'acheter la personne de la femme, mais de racheter les droits de la famille de la femme sur les enfants à naître du mariage. C'est le procédé par lequel la filiation paternelle se substitue à la filiation utérine dont il y a tant de traces dans le droit germanique. Que dire de *pretium nuptiale* traduit par cadeau de noces, et de *emptio uxoris* signifiant prendre femme (p. 365)? C'est avec un sentiment de vive surprise que l'on voit un historien chercher dans un texte de la Genèse, qui se réfère à une organisation familiale préarchaïque, la base de la famille moderne (p. 463). Il est vrai que l'auteur refuse d'admettre que, dans l'ordre moral, il y ait des différences radicales entre l'homme d'autrefois et celui d'aujourd'hui (p. 56). Mais le moins qu'on puisse dire de cette assertion, c'est qu'elle constitue une négation hardie de tout ce qu'ont établi, au cours de ce siècle, l'histoire et l'ethnographie comparées.

WINTER (A.-C.). — **Eine Bauernhochzeit in Russisch-Karelien** (*Mariage de paysans dans la Karélie Russe*). Globus, LXXVI, Nr. 20, p. 315-321.

L'observation a été faite dans la région orientale de la Finlande, occupée par une branche spéciale de la race finnoise. Ce qui est tout à fait remarquable dans ces cérémonies nuptiales, c'est la place énorme qu'y tiennent les larmes et les gémissements. On dirait des cérémonies de deuil. A partir du moment où elle est fiancée, la jeune fille doit garder une attitude de désolation, alors même qu'elle serait fort joyeuse de l'événement. Sa mère en fait autant, les amies qui l'accompagnent doivent, pour la même raison, porter leurs vêtements de tous les jours ; les chants que l'on entonne sont profondément tristes. Le jour du mariage, la jeune épouse a la figure voilée ; on dirait un enterrement. — L'auteur voit dans cet usage une survivance du mariage par capture. L'explication nous paraît sans rapport avec les faits. Cet étalage *obligatoire* de tristesse doit être évidemment destiné à prévenir certains dangers ; c'est une sorte d'expiation anticipée dont le but est de conjurer un mal

qu'on redoute. Mais quel est ce mal ? Seraient-ce les périls auxquels expose le commerce sexuel, quand il ne se réduit pas à un rapprochement accidentel ? Nous nous contentons de poser la question.

A. ESMEIN. — **Trois documents sur le mariage par vente**. Nouvelle Revue hist. de droit franç. et étranger, 1889, n° 6, p. 613-621.

Ce qui ressort de plus intéressant des trois cas rapportés, c'est que la somme versée par la famille de l'époux est manifestement destinée à acquérir la propriété des enfants à naître du mariage. Chez les Zoulous, si le prix convenu ne peut être versé tout entier le jour des noces, il doit l'être, par fractions déterminées à chaque naissance d'enfant. Et si le mari ne parvient pas à payer toute sa dette, les enfants appartiennent à la famille de la mère (p. 614).

MULLER (OTTO). — **Untersuchungen zur Geschichte des Attischen Buerger und Eherechts**. XXV. Supplementarband d. Jahrb. f. classische Philologie. Leipzig, Teubner, gr. in-8°.

SOLLAZI (SIRO). — **La restituzione della dote nel diritto romano**. Citta de Castello, 1899, p. 468, in-8°.

ROCHE (LOUIS). — **Essai sur les origines romaines et germaniques du contrat de fiançailles**. Grenoble, imprimerie Villard, 1898, p. IX-99, in-8°.

COUPIGNY. — **Du chapitre de brief de mariage en combre ou de l'inaliénabilité des biens de la femme mariée en coutume de Normandie**. Caen, imp. Valin, p. X-256, in-8°.

BERNARD. — **Étude historique, juridique et critique sur le consentement des ascendants au mariage**. Paris, Larose, 1899, p. 388, in-8°.

WETTER (VAN). — **Droit romain et droit celtique en Gaule. Communauté entre époux**. Paris, Chevalier-Marescq, 1899.

O. SCHELL. — **Bergische Hochzeitsgebräuche**. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1900, p. 37-48, 162-180.

PASSLER (P.). — **Ein Hochzeitsbrauch aus dem Wippthale in Tirol**. *Ibid.*, p. 202-205.

SCHUETTE (OTTO). — **Braunschweigische Tauf- und Hochzeitsgebrauche**. *Ibid.*, p. 223-224.

E. BESTA — **Gli antichi usi nuziali del Veneto e gli Statuti di Chioggia.** Turin, Bocca, 1899, p. 17, in-8°.

LOURBET (JACQUES). — **Le problème des sexes.** Paris, Giard et Brière, 1900, p. 302, in-8°.

Démontre que, à l'origine, l'assujétissement de la femme n'était pas sans fondement parce que la force matérielle jouait le rôle prépondérant dans la vie sociale et que la femme est physiquement faible. Mais cette inégalité ne se justifie plus aujourd'hui que les facultés intellectuelles ont pris la place des facultés physiques : car il n'y a rien dans la constitution de la femme qui la prédestine à une infériorité intellectuelle. Les conclusions sont, d'ailleurs, très modérées et un peu vagues. L'auteur demande une égalité qui résulte d'une différenciation croissante des sexes, sans bien montrer en quoi l'une et l'autre doivent consister; il se borne à dire que la femme doit devenir mère dans la pleine acception du mot. La partie sociologique du travail est très faible. L'auteur ne touche pas à la grosse difficulté : l'égalité des deux sexes ne peut devenir plus grande que si la femme se mêle davantage à la vie extérieure; mais alors comment devra se transformer la famille ? Des changements profonds seront nécessaires, devant lesquels il n'y a peut-être pas lieu de reculer, mais qu'il faut prévoir.

FRASER (J.-G.). — **Suggestion as to the origin of gender in language** (*Une hypothèse sur l'origine du genre dans le langage*). The Fortnightly Review, janv. 1900, p. 79-90.

D'où vient l'emploi des genres en grammaire, dont le résultat est de donner aux mots une sorte de sexe? M. Fraser croit trouver l'origine de cet usage dans de vieilles pratiques matrimoniales. Là où règne l'exogamie ou le mariage par capture, les femmes, appartenant à une autre société que le mari, parlent un langage différent. Il y a ainsi deux langues concurremment employées au sein d'un même groupe, celle des hommes et celle des femmes. En fait, cette dualité de langages s'observe chez un grand nombre de peuples. Tantôt les différences portent sur le lexique lui-même, tantôt sur les seules inflexions. Avec le temps, ces deux idiomes se seraient peu à peu pénétrés et mêlés; on aurait senti les inconvénients d'un système inutilement complexe. De cette fusion serait résultée une langue unique dont certains éléments auraient été empruntés au dialecte masculin, certains autres au dialecte féminin. Il y aurait eu ainsi des mots de sexes différents, c'est-à-dire des genres.

Il y a, croyons-nous, deux parts à faire dans cette ingénieuse hypothèse, que l'auteur ne propose, d'ailleurs, que sous les plus

expresses réserves. Il nous paraît inadmissible que l'origine étrangère des femmes ait eu sur le phénomène l'influence qu'on lui attribue. D'abord, l'exogamie, M. Fraser le sait mieux que personne, se pratique généralement entre clans d'une même tribu. Les différences de dialectes sont donc peu prononcées. Puis, là où chaque sexe a sa langue propre, les règles qui en déterminent l'emploi ne sauraient s'expliquer de cette manière. Il y a défense pour les hommes de prononcer les mots des femmes et réciproquement. Ce n'est pas parce que les femmes venaient du dehors que leurs vainqueurs s'interdirent le droit de parler leur langue ?

Mais ce qui nous paraît mériter davantage l'attention, c'est cette hypothèse que la question du genre doit être en rapport avec l'ensemble des croyances et des pratiques qui sont à la base de l'exogamie. C'est un fait certain que, dans les sociétés inférieures et même ailleurs, tout groupe, vivant d'une vie distincte, ayant une certaine individualité, tend à se faire sa langue. C'est ainsi que, chez les Caraïbes, outre le langage de chaque sexe, il y en a un troisième réservé spécialement aux guerriers. L'existence d'un dialecte féminin est donc la preuve que les femmes formaient un groupe à part dans l'ensemble de la société, séparé de celui que formaient les hommes; nous avons exposé ici même (t. I, p. 44-47) bien des faits qui démontrent la réalité de cette séparation. D'autre part, les idées qui sont à la base de cet usage ont été d'une très grande généralité. Il est donc très possible que l'existence d'une langue pour chaque sexe ait été un fait également plus ou moins général et ait ainsi contribué à la formation des genres grammaticaux.

FULD (Ludwig). — **Die Frauen und das Bürgerliche Gesetzbuch** (*Les femmes et le Code civil*). Ztschrf. f. Socialw., 1900, n° 4.

Énumère les nouveaux droits que le récent code allemand a reconnus à la femme. Les principaux sont : la possibilité de contracter et d'agir en justice sans autorisation du mari dans des conditions déterminées, le droit pour la mère tutrice d'exercer la tutelle dans les mêmes conditions que le mari, l'assimilation juridique de l'adultère masculin et de l'adultère féminin, la faculté pour la fille-mère d'obtenir du père une pension alimentaire en faveur de l'enfant.

BRUNS. — **Frauenemancipation in Athen**. Ein Beitrag zur att. Kulturgeschichte der 5. u. 4. Jahrh. Kiel, Universitaets Buchh., p. 81, in-8°.

NEWTON. — **Women's position before the english law from anglo-saxon times till to-day**. Londres. Stevens, p. 32, in-8°.

cessoral un dérivé du droit féodal. Une trop grande division du sol, en appauvrissant les paysans, compromettait les revenus qu'en tirait le maître du sol, et, par conséquent, menaçait ses intérêts. C'est donc lui qui aurait imposé la clause de l'indivision et l'obligation de transmettre la terre à un héritier unique. M. Dultzig n'a aucune peine à réfuter cette théorie. Non seulement l'*Anerbenrecht* s'applique à des biens qui ont toujours été libres, mais encore c'est une institution d'une très grande généralité qui s'observe dans des pays où le droit féodal n'a jamais existé, dans l'Inde ancienne, par exemple (p. 14-15). Le principe de l'indivision du bien familial, qui est à la base de cette institution, est encore beaucoup plus général, outre que l'organisation sociale dont il est solidaire est bien antérieure à celle de l'Allemagne médiévale (p. 16-25).

Les origines doivent être recherchées dans la vieille conception de la communauté familiale. D'après cette conception, la famille est un groupe d'individus qui habitent sous un même toit et qui possèdent en commun le sol sur lequel ils vivent et qu'ils exploitent. Le père est l'administrateur de la communauté, mais n'est pas le propriétaire du patrimoine qui est collectif. Que cette organisation familiale ait existé en Allemagne, l'auteur l'établit aisément ; il montre notamment comment elle est impliquée dans les règles relatives à l'ordre suivant lequel les parents étaient appelés à l'héritage (p. 56-80), dans la manière dont étaient traitées les femmes ainsi que les fils mariés hors de la maison (p. 80-88). Puisque donc le patrimoine n'appartenait à personne en particulier, mais était la chose de la famille, l'idée de le diviser en parts ne se présentait même pas aux esprits. Aussi quand, sous l'influence de causes diverses, il devint de règle générale que chaque enfant se fît un foyer distinct, il fallut bien attribuer à l'un d'eux le bien familial, sauf à dédommager les autres dans une certaine mesure, au moment où ils quittaient la maison commune pour s'établir. Comme c'étaient les aînés qui s'établissaient les premiers, c'était le plus jeune qui restait seul auprès du père; c'est pourquoi, très souvent, c'était lui l'héritier. De là vient l'institution du minorat. Quant au majorat, l'auteur croit qu'il a pris naissance dans les communautés formées, non par un père et ses enfants, mais par plusieurs frères vivant ensemble. Dans ce dernier cas, en effet, l'aîné devait naturellement prendre le rôle prépondérant et,

par suite, c'est à lui que revint l'héritage partout où cette forme de communauté était en usage (p. 108-123).

De cette genèse de l'*Anerbenrecht*, l'auteur conclut à la nécessité d'en réintroduire obligatoirement le principe dans le code de l'empire; car il estime que la notion de la communauté de famille, dont ce droit spécial est le corollaire, est un des éléments constitutifs de la conscience allemande. Il nous semble que la thèse historique de M. Dultzig implique bien plutôt la conclusion contraire. Sans doute, cette organisation familiale était autrefois fondée dans l'esprit allemand, parce qu'elle était alors en rapport avec les conditions d'existence de l'Allemagne; mais, pour la même raison, elle manque aujourd'hui de raison d'être parce qu'elle ne répond plus aux conditions de l'existence actuelle. Les progrès de l'individualisme emportent successivement les derniers restes du vieux communisme domestique. Par conséquent, le fait même que l'*Anerbenrecht* a une telle origine — et nous partageons sur ce point le sentiment de l'auteur — prouve que c'est désormais une institution archaïque, qu'il est impossible de faire revivre, si ce n'est artificiellement.

E. D.

VERDELOT (Pierre). — **Du bien de famille en Allemagne et de la possibilité de cette institution en France.** Paris, 1899, p. 653, in-8°.

Après un résumé un peu pâle de ce que nous savons sur l'évolution de la propriété en Allemagne, M. Verdelot étudie successivement : 1° les *Stammgüter;* 2° les fidéicommis; 3° l'*Anerbenrecht*. A l'*Anerbenrecht* seul, il consacre la moitié de son livre.

L'idée première du bien de famille est dans l'*Erbgut* hambourgeois ou lübeckois.

L'*Erbgut* n'est lui-même qu'une transformation du droit de retrait exercé sur les immeubles. L'*Erbgut* à la différence du droit de retrait, peut avoir pour objet des meubles comme des immeubles; mais bientôt il ne s'oppose qu'à la vente et encore ne se manifeste-t-il que sous la forme d'un droit de préemption; puis il devient librement aliénable. Mais il devait, en principe, être transmis intégralement au plus proche héritier. Cette évolution se fait du XVIe au XVIIIe siècle. Aujourd'hui l'*Erbgut* a disparu.

I. Le *Stammgut* est un *Erbgut* d'une nature spéciale, existant au profit de la haute noblesse : il ne pouvait se transmettre que de mâle en mâle. Le droit des filles était tenu en échec par la pratique des renonciations sous forme de serment. Quel est l'objet du *Stammgut?* Essentiellement, toute acquisition dont le premier acquéreur n'aura pas disposé ; puis les acquêts en vertu d'une incorporation spéciale, soit par testament, soit par toute autre déclaration. De quels droits peut-il être l'objet? Le titulaire du *Stammgut* est paralysé dans l'exercice des droits séculaires les plus importants de la propriété par la nécessité du concours de certains parents, les agnats (mâles, parents par les mâles). Ces agnats seuls peuvent y succéder : il est attribué à un seul d'entre eux ; les autres reçoivent des soultes.

II. Le fidéicommis apparaît sous sa forme actuelle au XVIIe siècle : il doit sa construction juridique moderne aux romanistes s'inspirant de la théorie des majorats espagnols.

La patrie des fidéicommis de famille est l'Espagne : les premiers majorats provenaient de libéralités royales : à l'imitation de ces majorats de droit public se forment les majorats de droit privé auxquels les *leges* de Toro donnent, en 1505, une base légale ; l'institution gagne tous les classes de la population comme une véritable manie. Avec la conquête du royaume de Naples, le majorat passe en Italie, d'Italie en Allemagne par l'intermédiaire des juristes. Tout d'abord, on considéra la fondation d'un fidéicommis comme un acte de législation (voy. Betsius, *Tractatus de statutis*, 1611) ; par là, il ne rendait service qu'aux familles de haute noblesse, ayant la souveraineté. Puis, la doctrine le rapproche du *Stammgut*. Enfin, il s'en dégage, mais en s'enrichissant de certains de ses principes. Au XVIIIe siècle, il repose sur un acte de disposition particulière ; toutefois, presque partout, la manifestation de volonté qui le crée doit être consacrée par une autorisation du souverain ou une décision judiciaire. De droit commun, toute personne capable peut faire un fidéicommis ; mais de fait, il fonctionne surtout chez les familles nobles : en 1895, il y a en Prusse 939 titulaires de fidéicommis ; 23 appartiennent aux familles régnantes avec 294 077 hectares ; 41 aux familles médiatisées avec 326 844 hectares ; 20 aux familles de princes avec 229 761 hectares ; 249 aux familles comtales avec 733 866 hectares ; 525 aux autres

familles nobles avec 589 043 hectares; les familles non nobles sont représentées par 90 titulaires avec 37 821 hectares. Le fidéicommis peut porter sur toute chose durable et frugifère; le bien doit, en général, avoir un minimum de valeur. En Prusse, il doit fournir un revenu net de 7 500 marks; exceptionnellement, la législation badoise fixe un maximum. C'est le titulaire actuel qui est propriétaire : il a possession, administration et jouissance sous certaines réserves, mais il ne peut disposer, en principe, qu'avec le consentement de tous les ayant droit; primitivement même, le bien était inaliénable.

L'ordre de dévolution successorale dépend de la volonté du fondateur du fidéicommis. A défaut de disposition spéciale, le droit commun doit être appliqué. Il serait cependant contraire à l'acte de fondation d'aboutir à un partage effectif; aussi, nombre de législations locales prescrivent-elles la transmission intégrale d'après les règles du séniorat, plus souvent du majorat et de la primogéniture.

En Prusse, en 1895, 6,09 p. 100 de l'ensemble de la superficie (2,121,635,8 hectares sur 34,854,542,2) était soumis aux fidéicommis; en Silésie, la superficie fidéicommissaire est de 13,66 p. 100; en Prusse, 45 p. 100 d'entre eux sont exploités en bois. Le nombre des fidéicommis est supérieur au nombre des propriétaires (939 pour 1 045 fidéicommis). Les gros fidéicommis, véritables latifundia, sont entre les mains de la noblesse. Leur nombre a été s'accélérant ces dernières années avec le développement de la terre agraire. (Cf. Kautsky, *die Agrarfrage*, p. 200.)

A la suite des événements de 1848, pour combattre le prolétariat paysan, on voulut s'appuyer sur un sain « Bauernstand ». La priorité de la réalisation de l'idée appartenait à la Bavière (loi du 21 février 1855) : toute personne ayant la libre disposition de son bien peut en faire un *Erbgut;* son objet ne peut être qu'un bien consacré à l'agriculture; l'immeuble doit payer un impôt foncier de 6 florins; le titulaire de l'*Erbgut* est propriétaire, mais un propriétaire gêné dans l'exercice de ses droits par ceux des *Anerben*. L'*Erbgut* ne peut parvenir par succession qu'à un seul des *Anerben*. Institutions analogues en Hesse-Darmstadt et Mecklembourg-Schwerin.

Mais les populations rurales n'ont guère fait usage de l'*Erbgut :* en 1868, il y avait, en Bavière, trois *Erbgüter;*

en 1872, un quatrième était fondé; sur ces quatre, deux appartenaient à des citadins qui voyaient dans l'*Erbgut* l'équivalent des fidéicommis dont l'érection constitue, en Bavière, un privilège nobiliaire. Le nombre de ces *Erbgüter* s'est réduit à trois. Ils couvrent, en 1890, 4 729 hectares, donc ne sont pas de véritables propriétés paysannes. Pourtant la législation bavaroise avait déclaré l'*Erbgut* insaisissable, faisant ainsi de celui-ci une sorte de homestead (le congrès des jurisconsultes réuni à Posen, en 1898, s'est prononcé formellement contre l'introduction du homestead).

III. La pratique de la transmission intégrale appelée *Anerbenrecht* a été, en Allemagne, le droit successoral dominant pour la transmission de la propriété paysanne et est restée telle jusqu'au début de ce siècle. On discute ses origines germaniques, féodales. L'auteur insiste peu; il étudie particulièrement ici le droit actuel.

Le gouvernement prussien se montre de plus en plus favorable à l'*Anerbenrecht* qui avait été battu en brèche au commencement du siècle comme tout ce qui paraissait féodal, mais que la coutume avait maintenu. Par deux lois, l'une du 8 juin 1896, l'autre du 2 juin 1898, la Prusse a reconstitué un *Anerbenrecht* direct s'appliquant aux immeubles en l'absence d'une manifestation de volonté contraire de la part des intéressés.

Par suite, il y a actuellement en Allemagne deux systèmes d'*Anerbenrecht* : 1° l'*Anerbenrecht* obligatoire, d'origine, sans doute, féodale; 2° l'*Anerbenrecht* facultatif, ab intestat ou volontaire.

Pour être soumis à ce droit, le bien doit être inscrit dans les « Höferollen ». Les lois ne fixent pas de maximum d'inscriptions.

L'*Anerbergut* ne se transmet qu'à un seul héritier. Les co-héritiers ont droit à des soultes, appréciées, en général, d'après le revenu que le bien procure. En principe, la soulte est payée au moyen d'une rente.

Sont héritiers : les descendants, frères et sœurs; les descendants de ceux-ci et, dans certains cas, le conjoint. Sont aptes à succéder : les enfants légitimes, adoptifs, naturels, dans la mesure où ils sont aptes à succéder à la masse.

Le propriétaire d'un *Anerbengut* ne peut le morceler librement.

Ainsi, par l'*Anerbengut*, la vieille institution de classe a disparu pour faire place à un mode de dévolution spéciale des immeubles ruraux, quelle que soit la qualité des propriétaires.

L'auteur, après étude des critiques adressées à l'*Anerbenrecht* semble douter qu'il résiste au courant des idées égalitaires. Le meilleur argument en faveur de cette institution résulte de son existence même. E. L.

BOAS (FRANZ). — **Property Marks of Alaskan Eskimo** (*Marques de propriété des Esquimaux de l'Alaska*). Amer. Anthropologist, nouvelle série, t. I, n° 4, p. 601-614.

Les armes qui servent à la chasse ou à la pêche des gros animaux portent des dessins gravés, qui permettent de savoir quel est leur propriétaire. Comme la bête (baleine, loutre, etc.) ne meurt pas du coup, on ne peut s'en saisir aussitôt qu'elle est atteinte, mais seulement quelque temps après, quand elle vient échouer sur le rivage. La marque que porte le harpon indique celui qui l'a tuée; elle est alors partagée entre ce dernier et ceux qui l'ont découverte. — Les marques sont collectives ; elles sont la propriété et le symbole d'un groupe, non d'un individu. — Elles consistent parfois en simples dessins géométriques; mais parfois aussi elles représentent des formes animales ou humaines. E. D.

RAKOWSKI (KASIMIR V.). — **Entstehung des Grossgrundbesitzes im XV. und XVI. Jahrhundert in Polen** (*Formation de la grande propriété foncière en Pologne*). Posen, Biedermann, 1899, p. 56, in-8°.

Suivant l'auteur, l'évolution de la propriété en Pologne a un seul et même point de départ : la propriété gentilice. Mais, sur ce fond primitif et homogène, deux formes opposées de propriété se constituèrent : la grande et la petite. Deux ordres de causes donnèrent naissance à cette dualité. 1° La constitution d'une noblesse. A mesure que le pouvoir royal grandit, les chefs des *gentes* devinrent les *comites* du roi et celui-ci leur fit cadeau ou de terres non encore exploitées ou de villages habités qu'ils étaient chargés d'administrer. 2° Mais cette première cause n'altéra pas gravement l'organisation de la propriété : car les domaines seigneuriaux qui s'étaient ainsi formés n'étaient pas très étendus. C'est une révolution économique qui en détermina l'agrandissement. Dans le cours du XV° siècle, l'exportation des grains se développa d'une manière inattendue. Les profits de l'agriculture augmentèrent donc; ce qui induisit les nobles à s'y consacrer et à se substituer aux paysans dans l'exploitation du sol. Dans ce but, ils se servirent de leur supériorité politique pour

exproprier peu à peu en totalité ou en partie, les petits propriétaires qui, par suite, disparurent. E. D.

RACHFAHL (Félix). — **Zur Geschichte des Grundeigenthums** (*Sur l'histoire de la propriété foncière*). Jahrb. f. Nationaloekonomie u. Statistik, janv. 1900, p. 1-34 et fév. p. 161-217.

Discussion de la théorie exposée par Hildebrand dans son *Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen*. L'auteur s'appuie principalement sur des faits empruntés à l'histoire de la propriété dans l'ancienne Germanie et chez les Slaves.

GLASSON. — **Communautés taisibles et communautés coutumières depuis la rédaction des coutumes** (*Nouv. Rev. hist. du droit franç. et étranger*), 1899, n° 3, p. 527-540.

La communauté taisible était celle qui résultait de la cohabitation prolongée pendant un an; elle avait donc pour origine un libre arrangement des particuliers. L'auteur en distingue la communauté coutumière qui était ordonnée par la coutume ou la loi. Ce qui différenciait ces deux organisations, c'est que la communauté taisible impliquait la vie commune; elle supposait un nombre limité d'individus habitant sous le même toit. La communauté coutumière pouvait très bien comprendre une pluralité de familles, toute une population. La différence est donc assez analogue à celles qui séparent la communauté de village et la communauté domestique.

E. D.

GRAFFIN. — **Les biens communaux en France**. Paris, Guillaumin, 1899, p. 272, in-8°.

IMBART DE LA TOUR. — **Des biens communaux**. Paris, Pédone, 1899, p. 142, in-8°.

Deux ouvrages couronnés par la Société des agriculteurs de France. Aucun des deux n'est au courant des recherches historiques, même de travaux de troisième main. Quant aux choses actuelles, toujours trop de droit là où on voudrait des faits; aucune statistique récente. Même au point de vue juridique il aurait fallu 1° Examiner comment se combinent et doivent se combiner sur ces biens les droits de l'État, du département, de la commune, de l'individu. 2° Étudier cette sorte de propriété indivise affaiblie, par opposition à la véritable copropriété d'une part et d'autre part à la propriété solide active. E. L.

TERRAS. — **Essai sur les biens Habous en Algérie et en Tunisie**. Lyon, impr. du Salut Public, 1899, p. 277, in-8°.

Ouvrage de vulgarisation où malheureusement les discussions

juridiques sur la question de savoir dans quel cadre du droit français peut entrer le habou, dans quelle mesure nos lois l'ont théoriquement transformé, tiennent trop de place. On aimerait mieux savoir ce qu'il est en fait et notamment ce qu'il est en Algérie, comment il se distingue et s'il se distingue toujours du contrat d'ana.

E. L.

B. BRUGI. — **Di alcuni caratteri psicologici della proprietà fondiaria romana nel suo diviso dallo Stato o appartenente ad esso** (*Rivista ital. d. Sociol.*), 4e année, n° 1, p. 34-42.

Sous la formule juridique il faut aller chercher la réalité vivante, dont la première n'est que l'expression abstraite ; cette réalité consiste dans des états de l'opinion, dans des croyances et des pratiques de la conscience publique. C'est notamment vrai du droit de propriété à Rome ; l'auteur en donne quelques exemples.

L. FÉLIX. — **Entwickelungsgeschichte des Eigenthums** unter culturgeschichtlichem und wirtschaftlichem Gesichtspunkte. IVer Thl. Der Einfluss vom Staat und Recht auf die Entwickelung des Eigenthums. 2e Haelfte; 1e Abth. Das Mittelalter. Leipzig, Duncker et Humblot, p. XII-776, in-8°.

HERZEN. — **Origine de l'hypothèque romaine.** Contribution à l'étude des rapports du droit romain avec les autres droits de l'antiquité. Paris, Rousseau, 1899, p. 216, in-8°.

G. RASCIO. — **Il possesso nel diritto romano.** Naples, Detkin, 1899, p. XIV-177, in-8°.

POULET. — **Origines coutumières de l'usufruit légal.** Essai historique sur la garde noble. Paris, Rousseau, 1899, p. 183, in-8°.

CHAMPEAUX. — **Essai sur la vestiture ou saisine et l'introduction des actions possessoires dans l'ancien droit français.** Paris, Fontemoing, 1899, p. 500, in-8°.

V. — Le droit contractuel

PAR MM. DURKHEIM ET LÉVY.

GRASSHOFF (RICHARD). — **Das Wechselrecht der Araber. Eine rechtsvergleichende Studie über die Herkunft des Wechsels** (*Le droit contractuel des Arabes*). Berlin, Otto Liebmann, 1899, p. 95, in-8°.

L'auteur cherche chez les juristes arabes l'origine du con-

trat et de la lettre de change. Voici ses conclusions successives :

I. La suftaya, mot emprunté par les Arabes aux Persans. signifie : 1° Pour les lexicographes, qu'une personne donne de l'argent ou une chose à une autre personne qui a elle-même de l'argent dans le pays du *tradens* où celui qui a reçu restituera à celui qui a payé, ce dernier évitant ainsi le danger du transport de numéraire;

2° Pour les juristes, que quelqu'un prête à un autre pour que celui-ci remette la somme à un troisième en un endroit déterminé (Almarginain III, 244). Mais pratiquement, la suftaya est tantôt une opération évitant le danger du transport de numéraire, tantôt le papier qui a servi à réaliser cette opération (tantôt le change, tantôt la lettre de change).

II. La hawala est toute opération de déplacement de dette (délégation, cession, *mandatum solvendi*, *accipiendi*, etc.). Elle est connue comme institution juridique dès le temps de Abu Hanifa (699-767 après J.-C.).

Or, précisément, la suftaya, lettre de transport, avait fini par être la forme de la hawala. Les trois personnages que l'une suppose sont les mêmes et ont même dénomination que ceux que l'autre met en jeu.

Quelle fut maintenant l'influence de cette institution complexe sur notre opération de change? On peut remarquer ceci : 1° la lettre de change apparaît en Italie et en Espagne ; là, après que les républiques italiennes sont entrées en rapports d'affaires avec les Arabes, ici après la domination arabe en Espagne ; 2° un des termes les plus importants du droit du change (aval) est d'origine arabe; 3° une ressemblance possible d'origine entre des mots espagnols, portugais et arabes désignant la traite.

A. CHAUSSE. — **Les singularités de la vente romaine**. Nouv. Rev. hist. du droit français et étranger, 1899, n° 5, p. 513-527.

Le contrat de vente, à Rome, présentait cette singularité que le vendeur y était évidemment privilégié : il n'était pas obligé de transférer la propriété de la chose vendue, mais seulement d'en livrer la possession ; il restait propriétaire tant que le prix n'était pas payé. et pourtant les risques de perte de l'objet vendu incombaient au seul acheteur. Développant une idée déjà émise par Mommsen. M. Chausse explique ces particularités par ce fait que le contrat de

vente aurait été pratiqué dans le droit public bien avant d'être admis dans les rapports entre particuliers. C'est l État qui en aurait d'abord fait usage pour transmettre les biens de son domaine. Or, on sait que l'État se ménage toujours, dans les actes juridiques auxquels il participe, une situation privilégiée. Le premier contrat de vente qui ait été connu à Rome assurait donc au vendeur des droits exorbitants. Du droit public, il passa ensuite, sous la même forme, dans le droit privé, une fois que le développement économique l'y eût rendu nécessaire.

Cette théorie est intéressante en ce qu'elle nous montre comment des réformes d'ordre privé peuvent n'être que des réformes d'ordre public généralisées. Parce que les intérêts de l'État apparaissent comme beaucoup plus sacrés que ceux de l'individu, ils se libèrent beaucoup plus facilement des formes juridiques gênantes et vieillies. Le contrat de vente est la première forme de contrat consensuel, c'est-à-dire où le consentement seul, sans cérémonies, engendre l'obligation. Si donc l'explication précédente est admise, c'est l'État qui aurait été l'initiateur de cette révolution; c'est lui qui se serait le premier affranchi du formalisme, créant ainsi un type nouveau de contrat qui se serait ensuite étendu à d'autres relations que celles pour lesquelles il était né.

VI. — Le droit criminel

Par M. P. Fauconnet

A. — *Le Droit criminel dans les différentes sociétés.*

MOMMSEN (Theodor). — **Rœmisches Strafrecht** (*Le droit pénal romain*). Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft, hrsg. v. Binding. Leipzig, Dunker et Humblot, 1899, p. xxiii-1078, gr. in-8°.

Ce n'est pas seulement l'autorité de l'auteur qui donne à ce grand ouvrage une importance considérable. Il vient combler, autant qu'il était possible, une lacune que signalaient depuis longtemps tous les historiens du droit romain. Nous ne possédons pas d'ouvrages de jurisconsultes romains où le droit pénal soit méthodiquement exposé. Et dans la littérature moderne — abstraction faite des monographies sur des points spéciaux d'une part, des chapitres relatifs au droit pénal dans les histoires générales du droit romain d'autre part, enfin des renseignements épars dans des livres comme le *Droit public* de Mommsen, — nous ne trouvions jusqu'alors que des ou-

vrages sérieux, mais vieillis comme ceux de Geib et de Rein, ou des travaux médiocres comme ceux de Zumpt, ou de simples esquisses comme celles de Mainz. — On peut penser que nul n'était plus capable que M. Mommsen de combler cette lacune : car si le droit pénal romain est une partie de la jurisprudence romaine, son étude est inséparable de l'étude historique et archéologique de Rome; et d'autre part, le nouvel ouvrage était préparé par le *Droit public*, et l'auteur le donne comme une sorte de complément de son travail antérieur.

Dans son exposition, l'auteur a compris et le droit pénal et la procédure criminelle. Il estime que l'un est inintelligible sans l'autre, et, de fait, ce sont les analyses des différentes formes de procès pénal, faites au début de l'ouvrage, qui éclairent tous les faits étudiés ensuite. Plus encore que la procédure, c'est l'organisation des tribunaux, la nature et l'étendue des pouvoirs des magistrats, des jurés, des comices, qu'il faut connaître pour pouvoir distinguer les caractères du droit pénal des différentes époques.

L'auteur n'a pas laissé en dehors de son travail la partie délictuelle du droit privé. Il estime qu'en dépit de l'origine différente du procès public contre le criminel d'État et du procès privé contre l'agresseur ou le voleur, le droit pénal romain, sans être parvenu à une unité complète, a cependant une unité réelle ; car ce qui fait le délit, dans les deux cas, c'est la violation de la loi des mœurs, de la loi pénale, et on perdrait de vue ce caractère du délit si l'on attachait une importance excessive aux formes de la poursuite. Par exemple, la différence que les Romains font entre le *Furtum* et le *peculatus* et la diversité des procédures, privée d'une part, publique de l'autre, auxquelles ces deux délits donnent ouverture, n'empêchent pas que les Romains n'aient constitué la notion générale du vol, qu'on doit étudier dans son unité et dans sa généralité. Et il semble bien que le droit pénal romain, tel qu'il nous est connu, est précisément à ce point de développement où la réaction pénale, dérivée de la vengeance privée, et la poursuite pénale, primitivement dirigée contre les sacrilèges et les traîtres, se combinent, agissent l'une sur l'autre et tendent à se confondre : le meurtre est, à Rome, un crime public, puni d'une peine publique après une poursuite publique et, par conséquent, il est bien évident que les coups et blessures, qui sont encore des délits privés, doivent cependant être déjà jugés moralement à peu près comme les crimes publics, en

dépit de la forme du procès. Mais d'autre part, les progrès techniques du droit civil ayant été plus rapides et la procédure civile étant infiniment plus perfectionnée que la procédure criminelle, celle-ci s'est rapprochée de celle-là : la procédure des *quæstiones*, sous l'influence de laquelle le droit pénal s'est certainement beaucoup transformé, est une adaptation de la procédure civile aux causes criminelles. M. Mommsen a donc traité des délits civils comme des délits publics et il a touché aussi à la procédure civile en matière délictuelle ; mais il l'a naturellement fait d'une façon sommaire et sans entrer dans les controverses auxquelles toutes ces questions de droit civil ont donné lieu.

Comme dans les traités de droit civil, comme dans son *Droit public*, M. Mommsen a distribué la matière logiquement et non pas chronologiquement : chaque chapitre est consacré à une institution déterminée, à une catégorie de faits juridiques, sans que l'auteur ait tenté une division par période, qu'il estime « dangereuse ». Le premier livre — intitulé *La nature et les limites du Droit pénal* — montre d'abord quelle est la place du droit pénal dans le système social de Rome ; en quel sens il y a un droit pénal romain et comment il faut distinguer de la peine proprement dite certaines mesures domestiques ou administratives prises par le père de famille et par le magistrat ; en outre sont examinées dans ce livre les questions générales du droit pénal, relatives à la personne, à l'acte, à la volonté. Le second livre (*Die Strafbehörden*) forme véritablement la charpente de l'ouvrage : l'auteur y analyse successivement l'organisation des différents tribunaux criminels qu'ont connus les Romains, c'est-à-dire la nature du pouvoir judiciaire des magistrats, des comices, des jurés, le caractère de l'instruction et de la condamnation pour chacun de ces tribunaux. Comme ces divers systèmes de juridiction criminelle ont fonctionné à des époques différentes, — le magistrat réprimant seul d'abord les crimes publics et faisant ratifier ses condamnations par les comices, pendant les premiers siècles de la République, puis un tribunal de jurés sous la présidence d'un magistrat se constituant et le procès criminel prenant une forme analogue au procès privé pendant le dernier siècle de la République, enfin l'Empire transformant toute l'organisation judiciaire et créant des tribunaux d'une espèce nouvelle, — comme les caractères généraux du droit pénal dépendent dans une large mesure des caractères

essentiels du système judiciaire, le second livre est presque une histoire du droit pénal romain : c'est ce livre, en tout cas, qui nous permet de nous représenter l'évolution du droit pénal romain et de distinguer entre le droit des différentes époques. Le troisième livre traite de la procédure proprement dite (accusation, modes de preuves, formes de jugement, etc.), le quatrième des différents délits (les délits privés ne sont pas étudiés séparément, mais classés avec les délits publics dans des divisions systématiques), le cinquième et dernier des différentes peines. Deux index, index des matières et index des textes anciens cités, terminent l'ouvrage. — Les notes sont nombreuses et considérables : tous les textes, tous les faits relatifs au droit pénal y sont analysés et discutés. Mais la bibliographie et la discussion explicite des hypothèses et des interprétations proposées par les auteurs modernes fait complètement défaut. — Il est impossible de signaler ici les services de tous genres que ce livre, d'une densité et d'une précision remarquables, peut rendre à quiconque étudie les antiquités romaines. Nous noterons cependant, à cause de l'importance des résultats, le soin avec lequel M. Mommsen s'est appliqué à fixer exactement le sens des mots techniques, à distinguer leurs différentes significations simultanées ou successives.

M. Mommsen ne se soucie nullement de la sociologie, ni même du droit comparé. S'il reconnaît que le droit pénal a dû avoir primitivement un caractère religieux et que le procès privé pour délit est dérivé de la vengeance, c'est surtout pour faire remarquer combien ces origines sont lointaines et à quel point le droit romain de l'époque historique en a perdu les marques. Et, d'autre part, il se plaît à mettre surtout en lumière les traits particulièrement romains des institutions qu'il étudie, tout ce qui les individualise, tout ce qui les rend solidaires des caractères singuliers de l'État romain et des événements de son histoire. — D'ailleurs, de quelque manière qu'on l'étudie, le droit pénal romain ne semble pas pouvoir fournir des éléments nombreux ni importants à la théorie sociologique du crime, de la peine ou de la responsabilité. Au moment où l'État romain entre dans l'histoire, ses institutions sont déjà très développées et ont fortement subi l'influence hellénique : les traditions relatives à la période royale sont très pauvres et d'ailleurs tardivement construites par les historiens; les survivances que l'on peut retrouver dans les

institutions pénales de la république permettent sans doute d'affirmer que, à Rome comme ailleurs, la peine a été primitivement une réaction religieuse d'une part, une vengeance privée d'autre part. Mais la nature même de cette sanction religieuse et de cette vengeance, c'est ailleurs qu'il faudra l'étudier. Dans la Rome historique, les fonctions religieuses et les fonctions judiciaires sont bien différenciées, les délits proprement religieux ne sont plus réprimés par l'État, la peine prend très vite un caractère exclusivement laïque, le crime est clairement conçu comme une violation de la loi morale et civile, qu'il importe de réprimer dans l'intérêt des particuliers et de l'État. Dans le droit pénal privé, les survivances sont plus nombreuses : elles ont été signalées par les historiens du droit civil. Ce sont eux aussi qui ont étudié l'évolution des idées de dol et de faute : cette évolution est, semble-t-il, à peu près le seul phénomène qui ait de l'intérêt pour la théorie sociologique de la responsabilité, le droit romain ne connaissant déjà plus d'autre responsabilité que celle de l'individu auteur du délit (sauf exceptions, dont la plus remarquable est la responsabilité du propriétaire du fait des animaux, des esclaves et des personnes en puissance).

Ce qui nous paraît devoir attirer particulièrement l'attention du sociologue, c'est l'exercice du pouvoir pénal par le père de famille et par le magistrat. On est généralement d'accord pour rattacher l'institution de la peine à celle de la vengeance d'une part, et — quoique ceci soit moins communément admis, — à celle des sanctions religieuses d'autre part. Mais il n'y a pas de vengeance dans l'intérieur d'une même famille ; et toutes les infractions n'ont pas une nature et une gravité telles qu'elles puissent provoquer une réaction religieuse. Il y a donc toute une catégorie de délits qui ne seraient nullement réprimés dans les sociétés qui n'ont pas un droit pénal proprement dit, si la vengeance privée et la sanction religieuse étaient véritablement les seules formes élémentaires de la peine. M. Steinmetz, voulant montrer comment le droit pénal public s'était substitué au droit de vengeance et au droit de composition, indique comme phénomènes mixtes, préparant l'institution de la peine publique, les châtiments infligés par le maître aux esclaves, par le chef militaire à ses soldats. Sans lui accorder que ces phénomènes doivent être rapprochés des phénomènes de vengeance, avec lesquels ils semblent n'avoir rien de commun, nous pensons comme lui qu'ils ont

des caractères tels qu'on doit les mettre au nombre des phénomènes de pénalité primitifs. C'est, croyons-nous, des châtiments infligés par le propriétaire à l'animal domestique, à l'esclave, aux personnes assimilées à l'esclave, puis par le chef militaire aux soldats, enfin, dans l'État fortement organisé, par le magistrat civil aux citoyens, que sont dérivées les peines postérieures, dans la mesure où elles n'ont été ni des réparations civiles ni des expiations religieuses, c'est-à-dire dans la mesure où elles ont été des peines d'intimidation et de correction.

A Rome, précisément, nous pouvons étudier ces peines spéciales qu'infligent arbitrairement ceux qui ont le pouvoir de commander. Même quand le droit pénal est pleinement constitué, dans la République et dans l'Empire, le père de famille, le chef militaire et le magistrat conservent un pouvoir pénal dont l'exercice est, il est vrai, limité, mais non pas réglementé par la loi. M. Mommsen attache une grande importance à l'étude de ce pouvoir pénal : plusieurs fois il rappelle qu'on ne peut comprendre le droit pénal romain si l'on oublie les caractères de la discipline domestique, qui en est la source. Et la même chose est vraie de la discipline civile, identique dans son principe à la discipline domestique, puisque la cité est formée à l'image de la famille. Nous analyserons ici les parties essentielles des chapitres où M. Mommsen a traité de la discipline domestique, des pouvoirs pénaux du chef militaire et de la *coercitio* du magistrat.

Le chef de famille punit les offenses commises envers lui par une des personnes en sa puissance, il intervient aussi à l'appel de l'un des membres de la famille lésé par un autre Il a des droits illimités, droit de vie et de mort et droit d'abandon noxal. Et s'il en est ainsi, c'est que son droit est celui du propriétaire sur sa chose. Les personnes sur lesquelles s'étend le pouvoir du chef de famille sont déterminées par le droit privé ; ce sont les esclaves (et, dans la mesure où leur affranchissement n'est pas complet, les affranchis) et toutes les personnes en puissance, femme et descendants. Les droits du père sur les enfants se sont peu à peu distingués de ceux du maître sur les esclaves, mais ils ont même fondement et mêmes caractères. La femme, dans l'organisation primitive, est toujours et nécessairement soumise à la puissance de son père, de son mari ou de son tuteur ; les Vestales, filles de la cité, sont sous la puissance du roi d'abord et ensuite du grand pon-

tife, qui leur inflige arbitrairement des peines disciplinaires. Mais aucun témoignage ne nous montre la femme punie pour un délit par son tuteur; seuls des témoignages sans valeur historique nous la montrent punie par son mari ; à l'époque historique, ce n'est pas le mari, mais le père qui semble faire usage de son pouvoir, et d'ailleurs, de très bonne heure, le mariage sans *manus* s'est substitué à l'ancien mariage. L'usage s'est maintenu de laisser au mari ou aux parents de la femme le soin d'exécuter la sentence pénale prononcée contre elle par l'État. Le pouvoir du père sur sa fille mariée n'a pas disparu ; et celui du pontife sur les Vestales s'est même étendu à ce point que le pontife a pu, de sa propre autorité, condamner à mort et exécuter le complice de la Vestale qui manque à ses vœux de virginité.

La discipline domestique ne connaît pas de délits déterminés. Le chef de famille peut infliger une peine aussi bien à propos d'un délit public ou d'un délit privé que d'un acte juridiquement licite et qu'il considère arbitrairement comme une faute. Juridiquement, il n'y a pas à distinguer entre les peines qu'il inflige pour amender les coupables et pour maintenir l'ordre, de celles qu'il infligerait par pure cruauté. — Les peines ne sont pas plus déterminées que les délits. Outre la peine capitale, le chef de famille fait usage des châtiments corporels et de la relégation hors de Rome : ces peines ont passé du système domestique dans le système pénal de l'Etat ; à partir de l'Empire, la relégation est devenue une peine publique. Naturellement, les peines pécuniaires sont exclues, puisque la personne en puissance n'a pas, en principe, de fortune personnelle. Le pouvoir de punir n'est pas limité ; si le jurisconsulte recommande au chef de famille la modération, c'est uniquement en raison de son intérêt de propriétaire. Sans doute, le droit d'infliger la mort a été peu à peu restreint, l'usage d'une consultation des proches et des amis avant toute condamnation capitale s'est établi. Mais les châtiments domestiques ne sont pas pour cela devenus des peines au sens juridique du terme ; il n'y a pas de juridiction domestique, de droit pénal domestique : la procédure, purement inquisitoriale, reste arbitraire, tout comme la qualification des infractions et la mesure des peines.

L'usage des châtiments domestiques s'est maintenu dans la cité, même à l'époque où le droit pénal public fonctionnait régulièrement : l'individu en puissance pouvait être puni à

la fois par les tribunaux d'État et par le chef de famille. L'intervention de ce dernier n'était jamais arrêtée par celle de l'État; il pouvait concourir avec l'État pour la répression de certains délits; dans bien des cas où l'État n'intervenait pas, son action répressive était la seule qui s'exerçât. De là vient l'extrême importance de la discipline domestique dans la cité primitive où l'État ne réprimait pas encore le meurtre. Si le meurtrier était une personne en puissance, le chef de famille usait de son pouvoir pour donner satisfaction à la partie lésée, soit en le punissant, soit en l'abandonnant pour se mettre en tout cas, lui et ses biens, à l'abri de toute vengeance. Telle est l'origine de l'abandon noxal : le droit n'a fait plus tard qu'imposer ce que la coutume et l'intérêt économique recommandaient déjà. Pour les délits qui ne pouvaient donner lieu à une action, faute de parties, c'est-à-dire toutes les fois que l'auteur du délit et la victime étaient de la même famille, l'État n'intervint que très tardivement. C'est ainsi que les délits sexuels des femmes, considérés comme violation de leurs devoirs envers leurs parents ou leur mari, sont restés ignorés par le droit pénal jusqu'à la fin de la République, quelle que fût la gravité de ces délits aux yeux des Romains. C'est seulement quand la discipline domestique se fût excessivement relâchée qu'Auguste fit réprimer par l'État les crimes d'adultère.

Les pouvoirs disciplinaires du chef militaire et du magistrat ont beaucoup d'analogie avec ceux du père de famille, bien qu'ils n'aient pas, comme eux, le droit de propriété pour fondement. La science juridique des Romains part du principe de la toute-puissance primitive de la magistrature. Pour elle, le roi de l'époque primitive, dont les pouvoirs sont illimités, qui peut édicter des lois, mais qui n'est pas lié par elles, réprime, comme bon lui semble, les infractions religieuses, militaires et civiles des citoyens, aussi bien à l'intérieur de la ville que hors des murs, en temps de paix qu'en temps de guerre. Le condamné peut bien demander la ratification par l'assemblée des citoyens de la condamnation prononcée contre lui, mais seulement parce que le roi le permet. Ce serait par la différenciation du régime de paix et du régime de guerre, et par la limitation juridique des pouvoirs du magistrat dans l'état de paix que se serait formé le droit public et en même temps le droit pénal. Mais cette construction des juristes n'a pas de valeur historique : les juristes ont,

d'une part, façonné la cité primitive à l'image de la famille et assimilé les rapports du roi avec les citoyens aux rapports du père avec les personnes en puissance; et ils ont d'autre part, attribué au roi, en tout temps, en tout lieu, les pouvoirs qui étaient ceux du magistrat dans l'état de guerre seulement. M. Mommsen considère, en effet, comme probable que la distinction des deux régimes de guerre et de paix est aussi vieille que la cité elle-même, que le roi était tout-puissant seulement en campagne, et qu'à l'intérieur de la cité chaque chef de famille était primitivement indépendant et se faisait justice soi-même. Quoi qu'il en soit, les magistrats de l'époque historique disposent de pouvoirs disciplinaires très étendus qu'il faut soigneusement distinguer du pouvoir de punir que la loi pénale donne aux tribunaux ou au magistrat agissant en qualité de juge.

En droit l'état de guerre est permanent hors des murs de la cité, qu'il y ait effectivement guerre ou non. Le commandement qu'exerce le magistrat hors de Rome a un caractère militaire. A son autorité illimitée sont soumis non-seulement les soldats en service, mais tout le monde sans exception, et notamment les Italiens et les provinciaux; c'est cette autorité militaire qui est la source de la toute-puissance dont les fonctionnaires romains firent, dans les provinces, un usage si déréglé pendant les derniers siècles de la République. Le droit de cet état de guerre connaît des délits que le droit pénal ignore : le droit pénal ne considère pas comme un crime la désobéissance aux ordres du magistrat; au contraire, la désobéissance du soldat est un crime capital; de même le fait d'abandonner un poste ou de s'éloigner du camp. De même encore les actes contre les mœurs que ne punit pas le droit pénal de la République, les vols (dans le camp ou auprès du camp) qui, d'après le droit pénal, entraînent seulement une amende, sont punis de mort par le droit de guerre. D'une manière générale, ce droit ne connaît pas la distinction des délits privés et des délits publics; sous le régime de guerre, c'est selon l'utilité que les délits sont réprimés; l'élément moral reste au second plan. De même les peines dont use le chef militaire diffèrent de celles qu'édicte le droit pénal : il peut les choisir et les mesurer arbitrairement. Il n'est lié par aucune forme de procédure et peut, à la différence du magistrat civil, déléguer ses pouvoirs à ses subordonnés.

A l'intérieur de la ville, le magistrat avec *imperium* dispose

d'un pouvoir disciplinaire analogue, dans son principe, à celui du chef militaire, mais moins étendu : c'est la *coercitio*. Elle est très distincte de la *judicatio*, pouvoir judiciaire que le magistrat exerce quand il punit, non plus en vertu de son autorité propre, mais au nom de la loi et conformément aux prescriptions étroites du droit pénal proprement dit. Ces deux fonctions sont tellement différentes qu'à partir d'une certaine époque, la *judicatio* cessa d'appartenir au magistrat et devint l'attribution exclusive des tribunaux. Mais il garda toujours la *coercitio*. De même que la discipline domestique et le droit de guerre, elle ne connaît ni délits, ni procédure, ni peines déterminées, avec cette restriction que certaines peines lui sont interdites. D'une façon générale, c'est la désobéissance à ses ordres, le manquement au respect qui lui est dû que le magistrat punit ainsi et il apprécie souverainement s'il convient ou non qu'il fasse usage de son droit. Les châtiments qui sont infligés à ce titre sont principalement l'amende, la peine du fouet que le droit pénal ne connaît que comme peine accessoire, l'expulsion hors de Rome et l'emprisonnement que le droit pénal ignore complètement. Sous la République, le maximum de l'amende applicable par voie de *coercitio* était fixé. La *coercitio* s'est, d'ailleurs, toujours exercée sans limites sur tous ceux qui n'étaient pas citoyens (étrangers, femmes, esclaves). Les citoyens, au contraire, ont été de plus en plus protégés par la loi contre l'arbitraire des magistrats.

Le droit de provocation sépare le domaine de la judication et celui de la coercition. Le citoyen, condamné à la peine capitale ou à une amende élevée peut *provocare ad populum*, c'est-à-dire exiger la ratification de la condamnation par l'assemblée des citoyens; l'exécution ne peut avoir lieu que quand l'assemblée s'est prononcée. Le droit de provocation, selon une tradition constante, fut établi immédiatement après la chute de la royauté : pour les Romains il est le signe caractéristique et l'expression de la liberté républicaine. Ce droit a été confirmé par les XII Tables et étendu par des lois ultérieures. Il ne faut pas considérer la provocation comme un recours à un tribunal d'appel. L'assemblée n'est pas compétente pour réformer la sentence rendue par le magistrat. Elle déclare seulement que la condamnation doit ou qu'elle ne doit pas être exécutée ; elle ne peut ni aggraver, ni réduire la peine. Le magistrat seul a le pouvoir de juger : ce qui le

montre bien, c'est qu'il ne vient pas lui-même défendre devant les comices la sentence qu'il a prononcée ; ce sont des fonctionnaires spéciaux, les *duumviri perduellionis* et les *quæstores parricidii* qui demandent à l'assemblée d'autoriser l'exécution de la sentence.

PROCKSCH (Otto). — **Ueber die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Mohammeds Stellung zu ihr** (*La vengeance du sang chez les Arabes préislamiques.*) Leipzig, Teubner, 1899, p. 92, in-8°.

Il est possible, grâce à l'abondance des sources poétiques, de connaître avec quelque précision les mœurs des Arabes pendant le siècle qui précède l'Islam. M. Procksch essaye, par l'étude des documents originaux, de déterminer les caractères de l'institution, fondamentale chez les Arabes de cette époque, de la vengeance du sang. Les questions qu'il cherche à résoudre sont les trois suivantes : 1° quel est le groupe social solidaire du meurtrier d'une part, du vengeur de l'autre ; 2° quelles sont les institutions qui limitent l'exercice de la vengeance privée ; 3° quelle fut l'attitude de Mahomet en face de cette institution ?

I. Robertson Smith a défini le clan arabe, le *hajj*, « le groupe dans l'intérieur duquel il n'y a pas de vengeance privée ». D'après cette définition le clan arabe, comme beaucoup de clans sauvages, serait le groupe social auquel incombe le devoir collectif de vengeance et auquel s'attaque, sans distinction d'individus, le vengeur d'un autre groupe : car c'est seulement la solidarité des membres du clan qui exclut la possibilité d'une vengeance entre eux. M. Procksch recherche si les faits permettent d'affirmer qu'il en est ainsi.

Le clan est une unité sous plusieurs rapports : il est propriétaire, il se déplace et s'établit ; mais il est surtout une unité de combat : chaque *hajj* a une bannière et chaque bannière est la marque d'une unité. Or les actes de guerre et les actes de vengeance ont les plus étroites ressemblances : les mêmes termes techniques désignent la guerre et la campagne du vengeur ; ceux qui partent en guerre prononcent, comme ceux qui cherchent une vengeance, des vœux par lesquels ils s'interdisent certains agréments jusqu'à ce qu'ils aient atteint leur but : les mêmes interdictions religieuses, celles qui font de certains mois des mois sacrés notamment, arrêtent la guerre

comme la vengeance; le clan qui entreprend une guerre veut venger, sur le clan ennemi, ses membres tués dans les guerres précédentes; c'est surtout pendant les guerres, au cours des combats, que s'accomplissent les vengeances individuelles; enfin les actes de vengeance conduisent nécessairement à des actes de guerre : le fils qui jure de tuer cent ennemis pour venger son père ne conçoit évidemment pas sa vengeance autrement que comme une victoire militaire. Or, le clan est l'unité de guerre; il semble donc être aussi l'unité de vengeance, si l'on peut ainsi parler; il semble que les vengeances, comme les guerres proprement dites, soient des affaires de clan. On arrive à la même conclusion en considérant l'intervention du chef de clan dans les affaires de vengeance : il lui arrive de payer la composition due pour un meurtre par un membre de son clan et acceptée par les représentants de la victime. Or, le chef est le représentant du clan; pour payer, il puise dans une sorte de trésor collectif, formé par le prélèvement du quart de tout butin : il semble donc que le clan tout entier supporte les frais de la composition, ce qui est une manière particulière de supporter la vengeance.

M. Procksch admet donc que la solidarité des membres du clan est réelle pour la vengeance comme pour la guerre. Mais il distingue la solidarité *passive* de la solidarité *active*. La solidarité passive est indubitable. Le clan n'a ni mépris ni haine pour celui de ses membres qui a tué un homme d'un autre clan, et attiré ainsi les dangers de la vengeance sur son clan tout entier; il ne songe pas à le punir, il ne le considère pas comme criminel; il tient à honneur de le protéger, il ne pourrait pas, sans infamie, le livrer au vengeur. Par suite, tout le clan est exposé à la vengeance : un membre quelconque du clan du meurtrier peut être tué par le vengeur de la victime, qui s'estime satisfait comme s'il avait accompli sa vengeance sur le meurtrier lui-même. Sans doute, le vengeur préfère souvent frapper un proche parent du meurtrier; mais il fait alors plus que son devoir en déterminant d'une façon plus précise, et, par suite, en rendant plus difficile sa vengeance.

Activement, c'est-à-dire pour l'exercice de la vengeance, les membres du clan sont aussi, dans une certaine mesure, solidaires les uns des autres: tous les membres d'un clan peuvent se sentir obligés de venger la mort d'un des leurs. Cependant, d'une manière générale, c'est à un groupe plus restreint que le clan que s'impose cette obligation. Un poète met en scène une

femme qui se plaint que son frère ait été vengé par un membre du grand clan *Mansûr*, et non par un membre du groupe *Sulaim*, subdivision du premier. — Quel est le groupe restreint qui est activement solidaire pour la vengeance?

Après une assez longue discussion, M. Procksch arrive à cette conclusion que ce groupe, c'est la famille paternelle (*âl* ou *raht*), déjà fortement constituée chez les Arabes, quand ils entrent dans l'histoire. La principale preuve qu'il donne à l'appui de sa thèse est la suivante : les vengeurs les plus souvent nommés, dans les textes, sont les plus proches parents, en ligne paternelle, de la victime. C'est d'abord aux fils, au fils aîné en première ligne et ensuite, mais seulement si l'aîné y manque, aux cadets qui s'impose l'obligation de la vengeance. A peu près sur la même ligne que les fils sont les frères : leur rang est le même quand il s'agit de vengeance que quand il s'agit d'héritage. Après le fils et le frère, les vengeurs le plus souvent nommés sont le père, l'oncle paternel, le neveu paternel, le petit-fils, le cousin. C'est donc dans les limites de la famille paternelle que se tiennent les parents obligés à la vengeance ; et leur obligation est d'autant plus stricte qu'ils sont plus proches parents paternels de la victime (la rareté relative de l'intervention du père s'expliquant facilement par la vieillesse ou par la mort). Il semble par conséquent que l'obligation de vengeance ne soit pas, strictement, une obligation collective ; c'est moins le groupe comme tel que les membres du groupe qui sont tenus de venger leur parent et c'est seulement à défaut des plus proches parents que les parents éloignés interviennent. Cependant on peut aussi comprendre que le groupe est collectivement obligé, mais qu'il s'acquitte de son devoir par l'organe d'un de ses membres, dont le choix est déterminé par la considération des degrés de parenté.

C'est donc la famille paternelle de la victime qui a le devoir de la venger. Le clan ne se sent obligé que dans le cas où la famille pour une raison quelconque, ne remplit pas son devoir. Comme la famille maternelle n'a pas encore complètement disparu, c'est souvent l'oncle maternel qui entreprend de venger son neveu, ce qui indique : d'une part qu'il se considère comme son plus proche parent, d'autre part que c'est au groupe maternel, aux parents de la mère que l'injure a été faite et le dommage infligé par le meurtre. M. Procksch ne dit que quelques mots de cette intervention des parents maternels ; il y revient quand il traite de la protection que le

groupe exerce sur ses hôtes, sur ceux qui se sont attachés volontairement à lui (*gâr*) ; l'homme qui vit dans le groupe de sa femme ou de sa mère, à cette époque où la famille paternelle est devenue le type normal de la famille, est dans une situation analogue à celle du *gâr*, de l'hôte ; les devoirs du groupe envers lui sont moins stricts que ceux qui imposent à la famille paternelle la vengeance d'un de ses membres. Le *gâr* n'a plus aucun rapport juridique avec le clan auquel appartient sa famille d'origine : c'est au groupe dans lequel il a trouvé un protecteur qu'il est lié par des obligations analogues à celles qui le liaient autrefois à son clan. Par suite, il ne peut, en principe, supporter la vengeance qu'un des membres quelconque de son nouveau clan aurait à exercer contre son ancien clan : c'est un acte déshonorant de tuer le *gâr* d'un de ses compagnons de clan, ou le sien propre ; c'est un devoir de le protéger, en particulier contre une vengeance possible de son ancien clan ou de son ancienne famille. Le *gâr* est donc presque assimilé à un membre naturel du clan. Cependant son origine ne pouvait être tout-à-fait oubliée : l'étranger évitait de tuer le *gâr* quand il avait une vengeance à exercer sur le protecteur de ce *gâr* ou les siens, il ne se contentait pas d'une victime si humble, sans valeur propre. D'autre part la situation du *gâr* était quelquefois difficile dans le clan protecteur lui-même, quand le *gâr* était trop directement parent d'ennemis contre lequel on méditait une vengeance : dans ce cas on l'invitait à se retirer, on déclarait rompu le contrat de protection qui l'attachait au clan. L'étude de la condition du *gâr* jette quelque lumière sur les rapports de la famille et du clan. C'est à une famille que le *gâr* est allié, c'est une famille qui lui donne l'hospitalité et le protège. Sans doute le clan tout entier est dans une certaine mesure engagé tout entier envers le *gâr* ; mais il arrive cependant que le clan et une des familles de ce clan ne se reconnaissent pas les mêmes obligations, et que le chef de famille prenne parti pour un *gâr* contre son clan. M. Procksch indique qu'une recherche plus longue et plus exacte serait nécessaire pour qu'on pût déterminer la condition dans laquelle se trouvaient et le *gâr*, et les autres hôtes ou parents artificiels désignés par des mots dont le sens est mal défini (*maula, halif*).

Dans l'intérieur même de la famille paternelle, il n'y a pas de vengeance du sang. Le meurtre d'un parent est considéré par toute la famille comme un crime et le coupable morale-

ment condamné par les siens et personnellement responsable de sa faute. Il souille la communauté religieuse formée par la famille et celle-ci, pour se purifier de cette souillure, déclare tout lien rompu entre elle et lui, et l'expulse. La formule d'excommunication a un caractère clairement religieux : « que Dieu éloigne cet homme », ou « nous sommes purs de lui. » L'excommunié, le *hali* n'a plus aucun droit, comme le *friedlos* du droit germanique ; s'il est tué, personne n'est tenu de le venger. Il ne lui reste plus qu'à vivre en proscrit, à former avec d'autres proscrits une bande de brigands, ou à aller demander protection et s'attacher comme *gâr* à un clan ennemi du sien. En général le meurtrier expulsé de la famille l'est en même temps du clan, les sentiments de tout le clan sont les mêmes à son égard que ceux de la famille. Cependant M. Procksch rapporte un cas curieux dans lequel le clan empêche un père de rejeter et de livrer son fils, meurtrier de son propre beau-frère. C'est que ce beau-frère est membre d'un autre clan et que, par suite, le meurtre accompli par le fils n'apparaît comme un crime, comme une souillure qu'aux membres de la famille et non à ceux du clan. Il semble qu'on assiste ici au conflit de deux morales et de deux droits.

II. Le principe de la vengeance privée a pour conséquence la guerre à peu près ininterrompue. Mais certaines restrictions religieuses et juridiques rendent possible une paix relative.

1° Les Arabes préislamiques connaissaient quatre mois sacrés pendant lesquels les guerres et les vengeances étaient interdites. Wellhausen a montré que, vraisemblablement, ces quatre mois, un d'une part et trois de l'autre, se réduisaient d'abord à deux mois ; et que ces deux mois sacrés étaient primitivement ceux du début du printemps et du début de l'automne : ce sont les phénomènes naturels de ces deux saisons qui leur communiquaient leur caractère sacré. La trêve du printemps était particulièrement respectée : quand Mohammed crut nécessaire de commencer pendant cette trêve la guerre contre La Mecque, il invoqua pour légitimer son acte une révélation spéciale.

2° Tandis que les trêves sacrées étaient respectées par tous les Arabes, les lieux saints, dans lesquels toute guerre et toute vengeance étaient interdites, étaient connus et respectés seulement par les habitants d'une région plus ou moins étendue.

Seuls les environs de la Mecque étaient tenus pour sacrés par tous les Arabes : c'est là que se tenait la grande foire annuelle ; les clans ennemis pouvaient s'y rencontrer et traiter leurs affaires, sans qu'ils eussent à redouter des actes de guerre et de vengeance. Il semble en outre que les habitants de La Mecque n'exécutaient pas à mort dans les limites du territoire sacré ; nous connaissons au moins un cas dans lequel ils emmènent hors de ces limites le prisonnier qu'ils veulent mettre à mort. Les tombeaux et les maisons sont des lieux d'asile pour le meurtrier poursuivi par un vengeur. Celui qui plante sa tente sur un tombeau devient le *gâr* du mort qui y repose ; il est protégé par lui comme le *gâr* par son patron. Un poète nous montre un meurtrier, poursuivi par son ennemi, trouvant un refuge sur la tombe du propre père de cet ennemi. Comme le tombeau, la maison est sacrée : le terme *haram* qui est employé proprement pour désigner le territoire sacré autour de La Mecque peut s'appliquer à la maison. Les vengeurs qui poursuivent un meurtrier s'arrêtent devant la maison où il s'est réfugié ; ils réclament son extradition, mais ne franchissent pas le seuil pour s'en emparer eux-mêmes. A ce caractère sacré de la maison, M. Procksch rattache celui de la femme : le fugitif qui cherche un asile s'approche de la maîtresse de la maison qui étend son manteau sur la tête du suppliant. M. Procksch ne connaît pas un seul cas de vengeance du sang s'exerçant contre une femme.

3° L'institution du serment accusatoire et du serment purgatoire, institution qui s'est maintenue jusqu'à nos jours dans le droit islamique, était connue des anciens Arabes. Le nombre des cojurants était habituellement de cinquante et ce nombre correspondrait primitivement, selon M. Procksch, à celui des mâles de la famille paternelle. Ils juraient ou bien que l'accusé était coupable, à la requête du demandeur, ou bien qu'il était innocent, à la requête du défendeur. Il n'était pas nécessaire qu'ils eussent été témoins oculaires du fait : des exemples montrent même que, dans des cas où le crime était patent, il était possible au coupable d'établir son innocence en la faisant affirmer sous serment par cinquante hommes. qui n'avaient aucune connaissance des faits.

4° Les réponses des oracles, souvent consultés par l'Arabe avant une entreprise importante, pouvaient aussi empêcher l'exercice de la vengeance. On consultait l'oracle en choisissant au hasard, sous la direction d'un prêtre, l'une des flèches

d'un faisceau : sur l'une, par exemple, était écrit un mot qui approuvait, sur la seconde un mot qui défendait, sur la troisième un mot qui ordonnait de différer la vengeance. Le respect qui s'attachait aux oracles avait d'ailleurs beaucoup diminué au temps de Mahomet; la vénalité des prêtres avait ruiné leur autorité.

5° Sans se substituer complètement à l'usage de la vengeance sanglante, l'usage de la composition pécuniaire était devenu très général chez les Arabes préislamiques. Les parents de la victime n'étaient pas forcés d'accepter le prix du sang. Même l'honneur du groupe vengeur aurait été compromis par une acceptation trop facile du prix du sang, de telle sorte que la composition n'intervenait généralement qu'à la suite d'une série de vengeances réciproques. Comme les deux groupes hostiles ne pourraient transiger directement sans que des conflits se produisent, un arbitre choisi parmi les personnes d'importance, servait ordinairement d'intermédiaire. Plus sa situation était élevée et plus son autorité morale était grande, plus ses décisions avaient de force : mais les parties restaient en définitive toujours libres de les accepter ou de les rejeter. Le prophète lui-même n'a jamais pu juridiquement contraindre les parties à composer. Le meurtrier était personnellement obligé au paiement de la composition : mais les ressources d'un seul individu étaient généralement insuffisantes. Le clan était alors solidairement obligé, et il tenait à honneur de payer la composition due par un de ses membres, comme de le protéger contre la vengeance. Les membres du clan ne contribuaient pas au paiement chacun pour une part égale : c'était un riche qui acceptait d'acquitter la dette collective, ou plus souvent le chef du clan, qui puisait alors dans le trésor fourni par le prélèvement régulier du quart de tout butin. Aujourd'hui encore, à La Mecque, c'est le sheick qui paye la composition ; mais il rentre dans ses frais en levant, sur tout habitant du quartier du meurtrier, une contribution proportionnelle à sa fortune. — Mais si c'était le clan du meurtrier qui était solidairement obligé, c'était la famille seule de la victime qui touchait le prix du sang. Et le droit d'accepter ou de refuser la composition appartenait aux parents de la victime, dans l'ordre où leur incombait le devoir de la venger. Les principes de solidarité passive et active sont donc les mêmes quand il s'agit de composition que quand il s'agit de vengeance.

III. Dans le dernier chapitre de son livre, M. Procksch étudie les modifications que Mahomet a voulu apporter, et qu'il a dans une certaine mesure réussi à faire subir, aux institutions pénales préislamiques. Nous n'observons pas ici l'ordre chronologique que suit l'auteur dans l'étude des faits et nous ne relevons que les idées essentielles.

La grande nouveauté de l'Islam, c'est la création de l'*umma*, de la communauté religieuse qui absorbe en elle tous les groupements antérieurs. Les clans ne sont plus les unités suprêmes ; les membres de deux clans différents ne sont plus des étrangers les uns pour les autres. En même temps la guerre change de caractère ; elle devient l'affaire de Dieu. Tous les croyants forment une seule armée, et ils ont pour seul ennemi les païens étrangers à la communauté. Il suit de là que le système de la vengeance du sang est, en principe, totalement ruiné. C'est désormais la communauté religieuse tout entière qui est solidaire de chacun de ses membres. Par conséquent, quels que soient les rapports de parenté qui rattachent l'un de ces membres à un clan encore païen, il ne peut pas y avoir de vengeance entre deux croyants. En particulier, les croyants de Médine ne doivent pas venger sur les émigrés de la Mecque les meurtres qu'ont pu commettre les clans de ces émigrés. Ce sont là des obligations nouvelles, en contradiction formelle avec celles qui s'imposaient aux Arabes sous le régime antérieur.

Mahomet ne veut pas seulement que les croyants rompent les liens qui les unissent à leurs anciens clans. Il veut encore qu'entre eux il ne puisse pas plus y avoir de vengeance. qu'il n'y en avait antérieurement entre les membres d'une même famille. « Les croyants doivent tous unir leurs mains contre celui d'entre eux qui commet un crime, quand il serait le fils de l'un d'entre eux. » A la vengeance est substituée la peine : le croyant, meurtrier d'un autre croyant, quels que soient leurs clans respectifs, est un criminel ; il est exclu de la communauté qu'il a souillée, et il encourt la malédiction de Dieu qui le punira le jour de la résurrection. Par suite, chacun est responsable de son fait seulement. La famille du criminel ne porte pas les conséquences de sa faute. Mahomet étend en somme à la communauté le système pénal antérieurement propre à la famille seule. Et comme le cercle d'application des nouveaux principes devait s'étendre à mesure que l'Islam progresserait, la conséquence logique de la réforme était la dis-

parition complète de l'institution de la vengeance et de l'organisation de clan à laquelle elle était liée.

Le prophète n'a pas réussi à transformer, comme il le voulait, le système pénal des Arabes. Les clans étaient trop fortement organisés pour pouvoir être dissous facilement et, les clans subsistant, le meurtre devait être considéré surtout comme une injure et un dommage infligé aux parents de la victime. Par suite l'ancien système de la vengeance et de la composition se maintint et s'est maintenu jusqu'à ce jour dans le désert. Mahomet lui-même, quelle que fût son autorité, dut tenir compte des coutumes invétérées et, sans réussir à substituer la peine à la vengeance privée, il réussit seulement à régler quelque peu l'exercice de la vengeance et le paiement de la composition. Par exemple, le prophète consentit à ce que le vengeur restât libre d'accepter ou de refuser la composition ; il laissa au vengeur le soin d'exécuter le meurtrier condamné. Mais l'exécution s'accomplit désormais avec l'assentiment de la communauté. Ces résistances que les institutions anciennes opposèrent à Mahomet l'empêchèrent d'édicter, dans le Coran, un système cohérent de règles juridiques. Et les nécessités politiques de la propagande le forcèrent également à transiger souvent avec les principes qu'il n'admettait plus. Ainsi s'explique la diversité de ses actes et de ses paroles.

OMAR BEY LOUFTY. — **De l'action pénale en droit musulman. Rite hanéfite.** Paris, Marchal et Billard, 1er fascicule 1897, p. 88, in-16; 2e fascicule 1899, p. 108, in-16.

L'auteur est professeur de droit criminel à l'école de droit du Caire. Les renseignements les plus intéressants pour la sociologie, parmi ceux qu'il nous fournit, sont relatifs au droit pénal en général, plutôt qu'à la procédure proprement dite.

L'action pénale est, en principe, une action privée, et n'appartient qu'à la victime ou à ses héritiers ; le cadi ne peut, sans excès de pouvoir, faire d'office l'application de la loi ; la partie lésée peut paralyser l'exécution du jugement en accordant la grâce. Mais les graves inconvénients qui pourraient résulter de ce système sont écartés par l'institution des peines disciplinaires que le juge peut infliger d'office (*El Taazir*).

L'autorité administrative (*El Hakem*, par opposition à l'autorité divine ou juridique du cadi ou juge) peut prendre des mesures auxquelles s'applique le nom collectif de *El Siassah El Charich* (littéralement : politique légale) ; les jurisconsultes définissent le *Siassah El Charich* : « tout acte émanant du *hakem* ou autorité qui gouverne, en vue d'un intérêt qu'elle vise, à défaut d'un texte spécial de la loi régissant cet acte ». Parmi les mesures de politique légale, il faut compter les *Taazir*, corrections infligées par le juge pour réprimer des actes que la loi ne frappe pas d'une peine déterminée ; la mesure de la peine est laissée à l'appréciation du juge. Les *Taazir* s'opposent aux *Hodoud*, peines fixes prononcées par la loi pour des faits déterminés, et que le juge ne peut ni modifier, ni infliger pour d'autres actes que ceux auxquels la loi les a appliquées. La partie lésée, dont l'intervention est inutile pour que le juge inflige une correction, ne peut, par la grâce, empêcher l'exécution de la sentence, comme elle le pourrait s'il s'agissait d'une peine proprement dite.

Une autre institution remédie aux insuffisances de la procédure accusatoire. C'est la *Hesbah*. « La *Hesbah* consiste à ordonner le bien et à défendre le mal. » Les devoirs de cet office ont un caractère religieux et s'imposent à tout musulman. Tout fait interdit par la loi, non achevé et non consommé, et dont l'interdiction n'est pas controversée par une école de jurisconsultes, peut être l'objet d'une action, que tout musulman majeur doit exercer contre tout musulman quelconque, par l'un des procédés suivants : 1° par l'enseignement pur et simple : *El-Mohtaceb* (celui qui exerce la *Hesbah*) enseigne à celui qui est sur le point de commettre un acte que cet acte est défendu par la loi ; 2° par les conseils et les reproches que *El-Mohtaceb* joindra à l'enseignement si celui auquel il s'adresse veut passer outre ; 3° enfin *El-Mohtaceb* pourra, si cela est rigoureusement indispensable, avoir recours à la force et même donner la mort, par exemple tuer l'homme qui voudrait, dans un lieu désert, attenter à la pudeur d'une femme, et sur lequel tous les conseils et reproches seraient restés sans action. En sa qualité de musulman, le calife est astreint lui aussi aux devoirs de la *Hesbah* ; il s'en acquitte par l'intermédiaire de *Mohtaceb* spéciaux, véritables fonctionnaires de police, qui assurent la liberté de la circulation, répriment les fraudes, etc.

Enfin le principe suivant lequel toute action pénale est une

action purement privée souffre une exception importante. Certaines actions ont un caractère populaire : les faits qui peuvent y donner lieu sont ceux qui intéressent un droit pur de Dieu. La doctrine musulmane divise les droits en trois catégories : droits purs de Dieu, droits purs de l'homme, droits mixtes qui sont à la fois droits de l'homme et droits de Dieu. L'ivresse est un attentat contre un droit pur de Dieu, la violation d'un contrat, un attentat contre un droit pur de l'homme, le vol et le meurtre des attentats contre des droits mixtes. L'action pénale est purement privée quand l'infraction donne naissance à un droit pur de l'homme ou à un droit mixte; dans le dernier cas, cependant, le demandeur, une fois la peine prononcée, ne peut pas en faire remise, car Dieu lui-même est intéressé au châtiment du coupable. L'action pénale est populaire quand l'infraction donne naissance à un droit pur de Dieu, parce que tout musulman a pour devoir d'empêcher ou de réprimer la violation des droits divins.

Dans un appendice, l'auteur a traduit quelques textes qui montrent quelle idée élevée les musulmans se faisaient de la justice aux premiers temps de l'Islam. Dans une brève introduction historique, il donne quelques renseignements sur le droit coutumier préislamique. Outre le mariage habituel dont les formes n'ont rien de caractéristique, les anciens Arabes connaissaient : le mariage dit *Sefah* (le mariage définitif n'est conclu qu'après une période d'essai pendant laquelle l'union est illégitime); le mariage appelé *Baghaya* (la femme a commerce avec plusieurs hommes; si elle accouche, elle rattache l'enfant à celui de ces hommes auquel il ressemble le plus et qui devient le mari); le mariage appelé *Macte* (quand un homme meurt, son fils aîné hérite de la jouissance de la veuve; il peut la céder à l'un de ses frères contre une somme d'argent). Les rapports de succession dépendaient : de la parenté, avec exclusion des femmes et des enfants hors d'état de combattre; de l'*Ahde* ou pacte bilatéral par lequel deux hommes faisaient le serment de n'avoir qu'un seul sang, de se venger réciproquement et d'hériter l'un de l'autre; de l'adoption, à laquelle la législation musulmane ajoute la confraternité artificielle et les liens créés entre deux hommes par l'émigration simultanée. Outre le système de la vengeance et de la composition, les Arabes connaissaient les peines proprement dites, peine de mort (lapidation, précipitation), mutilation de la main; d'anciennes maximes font voir qu'ils usaient

consciemment de la peine capitale pour empêcher l'homicide par intimidation. Les contestations entre personnes d'une même tribu étaient portées devant le chef de la tribu ou devant un arbitre choisi par les prêtres ou les hommes estimés; en cas de contestation entre personnes de tribus différentes, il fallait qu'elles s'entendissent pour choisir un juge ou un arbitre; dans le cas où le différend n'était pas résolu à l'amiable, la guerre éclatait.

ALABASTER (ERNEST). — **Notes and Commentaries on Chinese criminal law and cognate topics, with special relation to ruling cases.** (*Notes et commentaires sur le droit criminel chinois.*) London, Luzac and C°, 1899, p. LXXII-677, in-8°.

Les matériaux de cet ouvrage ont été rassemblés principalement par sir Chaloner Alabaster, sinologue et juriste distingué, nous dit l'auteur, qui a passé une longue partie de sa vie en Chine et y a exercé les fonctions de consul général. L'auteur donne les termes techniques et souvent même les textes de loi en chinois, mais traduit toujours exactement ses citations, ce qui permet l'usage facile de ce livre au lecteur qui ignore la langue chinoise.

Le code de la dynastie actuelle est formé par la collection de lois connue sous le nom de *Ta Ch'ing Lü Li*; *Lü* désignant le code original publié lorsque la dynastie fut établie, et qui reproduit un grand nombre des dispositions du code de la dynastie Ming; *Li* désignant tous les textes postérieurs qui ont été peu à peu ajoutés au code. Un commentaire officiel accompagne le code; tous les cinq ans, une édition revisée est publiée par l'autorité. Les *Lü*, lois fondamentales, ne changent jamais; les *Li* au contraire, qui modifient les dispositions primitives de la loi, sont sujets à des additions constantes et à une revision décennale; la loi immuable est ainsi adaptée au temps et aux circonstances. Quand la loi fondamentale et une loi additionnelle concernent le même fait, c'est la seconde que le juge doit appliquer. La loi pénale constitue la plus grande partie de la loi écrite : les dispositions de droit civil et de droit commercial sont très peu abondantes et il est très difficile de trouver des autorités pour trancher les questions civiles, tandis que les collections de *cas* et les commentaires sont très abondants en matière pénale.

Les affaires sont instruites et jugées par les cours de justice des districts. Il existe à Péking une Cour suprême pour la revision des sentences (que les Anglais appellent Board of Punishments, Judiciary Board). Enfin l'empereur peut toujours prononcer en dernier ressort. Le juge chinois prend trois choses en considération : les faits, la position relative des parties et les circonstances. D'après les faits, il détermine la qualification du crime; d'après les relations des parties, la nature de la sentence, car les peines édictées ne sont pas les mêmes selon qu'il existe ou non entre les parties des rapports de père à enfant, de mari à femme, de maître à esclave, etc. ; enfin, selon les circonstances, la sentence est mitigée ou non, exécutée ou non. Le juge du district n'a aucune liberté d'appréciation. Son devoir est uniquement de déterminer dans quelle catégorie légale il convient de faire rentrer tel cas particulier : la peine est exactement fixée par la loi. En principe, les fonctions du juge sont réduites à une application presque mécanique des prescriptions légales : car la loi chinoise ne se contente pas, comme nos codes, de fixer les définitions générales du crime, des circonstances, les limites entre lesquelles peut être choisie la peine. Elle s'efforce de tout prévoir, et de combiner elle-même toutes les circonstances particulières qui peuvent se présenter; les degrés de pénalité sont très nombreux et une foule de circonstances, qu'un juge européen ne prendrait pas en considération, peuvent déterminer le passage d'un degré à l'autre. Ainsi le droit chinois s'efforce de réaliser l'adaptation minutieuse, mais l'adaptation légale et non judiciaire, de la peine au délit. Quand le code ne prévoit pas précisément le fait qui vient à la connaissance du juge, celui-ci applique l'article du code relatif au fait le plus voisin ; mais sa sentence est seulement provisoire et doit être soumise à la Cour suprême de Péking. Cette cour, qui est à la tête de l'administration judiciaire et qui fonctionne comme tribunal d'appel, a pour principale mission d'ajuster les sentences plus exactement qu'il n'est possible au juge de le faire. Comme la loi ne peut pas tout prévoir et que le juge du district est étroitement lié par elle, l'intervention d'un juge plus indépendant est souvent nécessaire.

Un très grand nombre de sentences sont revisées par la Cour. Parmi les condamnations capitales prononcées par le juge, les unes sont vraiment destinées à être exécutées; elles sont néanmoins soumises à la Cour et peuvent être modifiées

par une mesure gracieuse de l'empereur. Les autres sont des sentences purement formelles, dites « sentences sujettes à révision »; le juge qui les prononce diffère leur exécution, et les peines prononcées sont commuées par la Cour suprême selon des règles coutumières. Aussi ne faut-il pas croire que la peine capitale est exécutée aussi souvent qu'elle semblerait devoir l'être, à la lecture du Code : c'est par pur formalisme que la condamnation légale est d'abord prononcée. L'empereur enfin exerce son droit de grâce au profit d'un grand nombre de condamnés, soit par équité, soit plus souvent par politique. En outre, chaque année, à la *révision d'automne*, la Cour lui soumet la liste des condamnations capitales définitives, c'est-à-dire destinées à être exécutées. Les noms des condamnés sont disposés sur cette liste en carré, les noms des moins coupables occupant le centre et les angles du carré, les noms des plus coupables l'espace intermédiaire ; l'empereur trace, au hasard, semble-t-il, un cercle dans le carré : les condamnés dont les noms sont coupés par ce cercle sont exécutés.

Les mesures de commutation et de mitigation des peines sont, en Chine, d'une importance exceptionnelle. Comme on vient de voir, c'est par des mesures de ce genre que la Cour suprême empêche que des peines formellement édictées par la loi soient injustement appliquées. Ainsi le Code ne contient pas de proposition générale sur l'irresponsabilité des aliénés: ils sont donc tenus pour responsables par le juge et condamnés comme tels conformément à la loi : mais la sentence est revisée et la peine mitigée. Il en est de même en cas d'homicide purement accidentel : la loi ne permet pas au juge d'acquitter; mais, généralement, la peine est commuée en une simple amende. En second lieu, la mitigation des peines est régulièrement déterminée par les privilèges de certaines catégories sociales de personnes, par exemple de celles qui sont apparentées à l'empereur, de celles qui ont de longs états de service, qui sont d'un grade élevé, etc. Les privilégiés ne peuvent subir une peine sans que l'affaire ait été exposée à l'empereur qui prononce. Les parents des personnes privilégiées jouissent eux aussi de privilèges. Seul le crime de trahison prive le criminel, quel qu'il soit, du droit d'exercer un privilège. Enfin la peine peut encore être mitigée pour des raisons morales et religieuses : les femmes, les enfants et les vieillards sont généralement traités avec une grande dou-

ceur, c'est-à-dire que la peine édictée par la loi est réduite pour eux dans des proportions considérables. On sait quelle importance les Chinois attachent aux cérémonies en l'honneur des morts, au culte domestique : aussi le dernier représentant d'une famille, seul capable d'assurer la continuation de ce culte, est-il privilégié : les peines qu'il encourt sont toujours réduites et la peine capitale ne lui est jamais infligée, hors le cas de trahison.

La loi chinoise considère souvent la famille comme tout entière responsable du crime d'un de ses membres : le chef de famille en particulier doit souvent répondre de la conduite des personnes sur lesquelles il a autorité. Inversement, certains crimes graves sont imputés non pas seulement à leur auteur, s'il est chef de famille, mais encore à sa femme et à ses enfants.

Par exemple, si un homme tue quatre personnes ou plus d'une même famille pour capter une succession, non seulement il est condamné à la mort lente, mais ses fils sont exécutés avec lui en nombre égal à celui des victimes, sa femme et ses filles sont données en esclaves aux parents des victimes. En cas de trahison, tous les mâles parents au premier degré du criminel et tous les parents plus éloignés qui résident avec lui au moment du crime sont punis de mort, en même temps que l'auteur du crime, s'ils sont âgés de plus de seize ans; la femme et les enfants au-dessous de seize ans sont réduits en esclavage, les biens sont confisqués ; dans certains cas, les impubères sont condamnés à la castration. Quelquefois même la responsabilité peut s'étendre aux voisins, même non parents, d'un coupable. Le magistrat qui prévoit la possibilité d'un délit peut forcer les parents et les voisins de la personne suspecte à prendre la responsabilité de ses actes. Ils contractent l'engagement d'empêcher l'exécution de ses mauvais desseins ; ils ont le devoir de le surveiller et de le livrer, le cas échéant, aux autorités, sous peine d'être traités comme ses complices.

Ce qui distingue le plus radicalement le droit pénal chinois de nos droits européens, c'est la manière dont les relations de parenté qui existent entre le criminel et sa victime modifient la culpabilité du premier. La phrase : « mais c'est ici un cas dans lequel la parenté est prise en considération », se trouve à chaque instant dans les arrêts des cours chinoises. Selon les relations de parenté le meurtre peut ne pas être un

crime, et au contraire, un coup accidentellement donné peut être un crime très grave. Ainsi, le même acte commis par un père sur son fils ou par un fils sur son père est qualifié d'une façon tout-à-fait différente ; la peine qu'il entraîne est très légère dans le premier cas, très lourde dans le second. Les droits des parents sur les enfants, et en particulier ceux du père, sont très étendus. Ils peuvent, même pour une simple désobéissance, les condamner à une sorte de relégation : s'ils les traduisent devant une cour de justice, les juges condamnent les enfants à la transportation sans instruire autrement l'affaire, car les parents sont les meilleurs juges. Le père a des pouvoirs de correction considérables ; cependant ses actes doivent toujours être raisonnables. S'il abuse de son pouvoir, la loi le punit, mais elle le fait avec une extrême modération. Ainsi le père qui détermine par des coups la mort de son fils est passible seulement de cent coups de bambou ; s'il le tue sans juste cause, il est condamné seulement à soixante coups de bambou et à un an de transportation ; même s'il le tue par pure cruauté, il est passible d'une peine beaucoup moins forte que ne l'est le meurtrier dans les circonstances habituelles. Le père peut aussi vendre son fils pendant sa jeunesse, mais seulement pour une cause juste et non pas par amour du gain. De même, le mari a le droit de frapper sa femme principale ou ses concubines ; il peut même les tuer en cas d'adultère flagrant ainsi que le complice. Et en tout cas, le meurtre d'une femme par son mari entraîne toujours une peine infiniment moins grave que le meurtre d'une personne par une personne d'une autre famille. Ce qui vient d'être dit du père et du mari est vrai des autres parents, quoique à un moindre degré, dans la mesure où ces parents participent à son autorité. Ainsi le meurtre d'un frère cadet par un aîné est puni plus légèrement que le meurtre d'un aîné par un cadet. — Inversement, les crimes ou offenses commis par les enfants contre leurs père, mère, grands-parents, oncles, tantes et d'une manière générale contre tous ceux auxquels ils doivent le respect, sont réputés crimes ou offenses particulièrement graves et frappés de peines exceptionnellement élevées. Non seulement le parricide intentionnel est puni de la mort lente, la plus cruelle de toutes les peines, mais le parricide involontaire et accidentel même entraîne la peine capitale simple. L'enfant qui frappe son père est passible de mort. Il est défendu à l'enfant, également

sous peine de mort, de déposer en justice contre ses parents. Il doit soutenir ses parents dans le besoin : s'il manque à ce devoir, il est passible de servitude pénale à vie ; quels que soient ses efforts, s'il ne réussit pas à assurer l'existence de ses parents et que ceux-ci meurent ou se suicident, il est condamné à cent coups de bambou et à la transportation pour trois ans. Par contre, le fils qui tue sur-le-champ le meurtrier de son père est acquitté ; s'il le tue quelque temps après le crime, il est seulement passible d'un certain nombre de coups de bambou.

Cette prise en considération des rapports de parenté par la loi pénale a plus d'importance qu'on ne pourrait croire, pour trois raisons. En premier lieu, un Chinois a un nombre beaucoup plus considérable de parents qu'un Européen ; par exemple, il considère comme sa mère non seulement la mère qui l'a enfanté, mais la femme principale et les autres femmes de son père, la femme du parent qui l'a choisi pour héritier, sa belle-mère, etc. En second lieu, l'adoption et plus généralement la création de rapports artificiels de parenté sont très fréquentes : or, le fils adoptif est exactement dans la même situation que le fils naturel par rapport à ses parents artificiels. Enfin, les relations du maître et des esclaves, du maître et des serviteurs, du prêtre et de son disciple, du patron et de l'apprenti sont assimilées, dans une certaine mesure, à ceux des parents et des enfants.

Le code chinois distingue deux catégories de criminels : les criminels coupables de crimes envers les individus (« *ordinary offenders* ») et les criminels coupables de crimes contre l'Etat (« *official offenders* »). Il reconnaît dix crimes particulièrement horribles : la rébellion, la félonie, la sédition, le parricide, le meurtre de trois personnes ou plus de la même famille, le sacrilège, l'impiété, l'insubordination d'un fonctionnaire, l'inceste. — Les peines actuellement appliquées sont les suivantes : la « mort lente », la décapitation, la strangulation, la transportation à vie ou à temps, la servitude pénale, l'emprisonnement, la cangue, les coups de bambou, la marque, l'amende. Il faut ajouter, bien que ces peines ne soient pas édictées par la loi, l'exposition au pilori et la castration. Toutes ces peines sont disposées en séries, la peine la plus grave étant la mort lente, la plus légère la peine de dix coups de bambou. Il y a vingt degrés de pénalité, et l'aggravation ou la mitigation de la peine est

obtenue systématiquement par le passage d'un degré au degré supérieur ou inférieur. Quand le condamné à mort est un haut fonctionnaire, il peut être autorisé, par faveur, à se tuer lui-même. L'amende n'est pas une peine infligée par la loi : mais l'une des autres peines peut être commuée en une amende. Par exemple, en cas de meurtre purement accidentel, le meurtrier, d'abord condamné à mort, est seulement tenu, après commutation, de payer une amende aux parents de la victime.

M. Alabaster a fait suivre son livre d'*excursus :* il y donne d'abord la traduction de quelques arrêts judiciaires relatifs à des questions de propriété et d'héritage ; il rapporte ensuite que, selon la tradition, Fu-Hsi (2852-2738 av. J.-C.) aurait le premier établi la loi de l'exogamie pour assurer la paix à l'intérieur de chaque famille ; il aurait aussi institué les cent surnoms encore en usage, divisant les tribus en cent familles, et donnant à chaque famille l'un de ces surnoms. Enfin, l'auteur esquisse une comparaison entre le droit chinois et le droit romain de l'époque impériale. Les ressemblances signalées semblent quelquefois un peu superficielles ; mais ces brèves indications, comme tout l'ouvrage, doivent appeler l'attention sur cette législation chinoise, en partie si ancienne, et si développée.

APPERT (GEORGES). — **Un Code de la Féodalité japonaise au XIIIe siècle**. Nouvelle Revue historique de droit français et étranger, 1900, n° 3, mai-juin, p. 338-365.

La traduction du texte de ce Code a été faite par un juriste japonais et revisée par un autre. M. Appert l'édite en y ajoutant des notes.

Ce Code porte, en langue japonaise, le nom de *Jo-ei-shiki-mokou* (Code de l'ère de *Jo ei*) ou celui de *Go-sei-baï-shiki-mokou* (Code des pénalités) ; il fut composé en l'an 1232, c'est-à-dire assez longtemps après les débuts de la féodalité japonaise.

Ce n'est pas exclusivement un Code pénal, en dépit de son nom : un certain nombre de dispositions sont relatives au droit public et administratif (réparation des temples, devoirs des fonctionnaires), au droit féodal et privé (propriété et possession, succession, droits et devoirs des parents et des enfants, adoption), à la procédure. Le caractère féodal du

régime y apparaît à tout instant : ainsi il y est surtout question des droits des propriétaires fonciers ; le peuple est divisé en classes et le Code ne concerne guère que les *samouraï* (guerriers). Enfin il consacre l'inégalité des personnes devant la loi : pour les classes inférieures, les peines sont arbitraires, ou, si elles sont déterminées par la loi, distinctes des peines édictées contre les guerriers. Il est difficile de tirer de ce Code les éléments d'un tableau complet du droit japonais au XIIIe siècle; très souvent il se réfère aux lois ou à la jurisprudence antérieures. Il semble que le législateur se propose surtout de mettre un terme à certains abus, de résoudre des difficultés qui s'élevaient souvent à cette époque; quelques dispositions visent des cas tout-à-fait particuliers; les articles se suivent sans ordre apparent; enfin M. Appert en signale quelques-uns qui réagissent contre les coutumes de l'époque et qui, d'ailleurs, semblent ne pas avoir été appliqués longtemps.

La peine le plus fréquemment édictée est celle de la confiscation des biens; elle devait être très souvent appliquée, à en juger par le nombre des articles relatifs aux droits des acquéreurs de biens confisqués ; la confiscation peut profiter à la victime de l'infraction. Peu de crimes entraînent la peine de mort : le Code ne dit rien des formes d'exécution; il ignore totalement les supplices et les peines corporelles autres que la mort. Outre l'exil, les peines privatives de liberté sont : la relégation dans une île; l'emprisonnement soit dans une prison publique, soit dans une cellule que le condamné est forcé de faire construire dans sa propre maison ; le bannissement ou plus exactement l'interdiction de séjour dans certaines parties du territoire, et l'interdiction de paraître à la cour. La destitution est prononcée contre les fonctionnaires qui abusent de leurs pouvoirs. L'amende semble inconnue; une seule fois il est dit que le délinquant sera condamné à réparer un temple à ses frais. Les hommes des classes inférieures seuls peuvent être marqués au visage ou avoir la moitié de la tête rasée. Dans des cas nombreux, la loi laisse au juge le soin de fixer la peine, par exemple, pour les complots.

Les principaux crimes mentionnés sont : le complot contre la sûreté de l'État (une disposition vise ceux qui ont pris part à une certaine révolte contre l'autorité régulière) ; le meurtre, la piraterie, le brigandage ; les coups et blessures, les querelles, les injures, la calomnie; le vol et le recel; l'incendie ; l'adultère et le viol (M. Appert remarque que le législateur

vise uniquement l'injure faite au mari et que l'injure faite à la femme, au cas de viol, est pour lui chose négligeable) ; le faux en écriture privée ; l'ingratitude des enfants envers les parents, des donataires envers les donateurs ; la fuite pour se soustraire à l'impôt ; la violation de la hiérarchie ; la vente de domaines reçus en récompense de services publics ; les requêtes faites par un individu pour capter le domaine d'autrui, ou pour demander une dignité non méritée ; l'abus de pouvoir des fonctionnaires.

Relativement à la responsabilité, le Code marque une réaction du législateur contre le principe de la solidarité familiale, réaction dont les effets ne furent certainement pas durables, dit M. Appert. Le père et les enfants du meurtrier ne seront pas punis lorsqu'ils n'auront pas assisté au meurtre. Dans un autre article, nous lisons : « Il ne faut pas punir ou récompenser l'un pour ce que l'autre a fait. » On s'aperçoit que le législateur lutte contre la coutume qui frappait impitoyablement le criminel dans sa famille et dans ses biens : « Le criminel sera livré, dit-il, au *shougouin* (intendant de police). Au contraire, sa femme, ses enfants, sa maison, ses terres et ses meubles ne lui seront pas livrés en même temps. » Cependant la facilité avec laquelle la loi présume la complicité montre que le sentiment de la responsabilité individuelle n'est pas encore très intense : si un père a pris part à la révolte, tandis que son fils est resté dans sa province ou inversement, « celui qui est resté chez lui doit subir la peine prononcée contre l'autre, puisque chacun d'eux a connu les résolutions de l'autre ». « Si quelqu'un tue l'ennemi de son père ou de son grand-père, le père ou le grand-père seront punis, bien que n'ayant pas pris part au meurtre, parce que ce crime a eu lieu pour les venger et satisfaire leur haine. » « Si le mari est coupable de complot, de meurtre, de piraterie ou de brigandage, sa femme subira la même peine que lui. »

HOFFMANN (Emil). — **Das Gefaengnisswesen in Hessen. Seine geschichtliche Entwickelung und jetzige Lage.** (*Histoire et état actuel des prisons dans le grand-duché de Hesse*). Extrait des *Blaetter für Gefaengnisskunde*, Heidelberg, Weiss, 1899, p. 71, in-8°.

La plus grande partie de la brochure est consacrée à l'histoire de la réforme pénitentiaire depuis 1820, à l'histoire sommaire des différentes prisons de Hesse et à l'analyse du régime actuel. Au début quelques pages sur les prisons de Hesse avant le XIXe siècle. On ne

mettait d'abord en prison que les créanciers insolvables, les prévenus pendant l'instruction, les prisonniers de guerre, les adversaires politiques; le droit pénal ne connaissait pas la peine de la prison. — Les premières prisons et maisons de force furent construites pour permettre l'internement des vagabonds et des mendiants; on espérait en débarrasser le pays et en même temps les habituer au travail. Ce n'est qu'à la fin du siècle dernier que la peine d'emprisonnement apparaît, et beaucoup plus tard l'emprisonnement cellulaire. Ces renseignements sont à peu près identiques à ceux que nous avions tirés l'année dernière d'une étude sur les prisons du canton de Berne (Cf. *Année sociologique*, t. III, p. 416).

F. RUFFINI. — **Diritto penale canonico.** *Il Filangieri*, mai 1899, numéro exceptionnel en l'honneur d'Enrico Pessina, p. 112-115.

Cette note signale l'importance des corrections que Hinschius, dans son grand traité de Droit canonique, a fait subir à la théorie de la peine et du délit. On enseignait avant lui que le droit canon ne distinguait pas le délit juridique du péché et la peine, sanction vindicative, de la correction disciplinaire ou de la pénitence. Hinschius a établi le contraire. Les résultats de ses recherches sont d'ailleurs exposés au public français par M. Kahn (Étude sur le délit et la peine en droit canon, 1898; cf. *Année sociologique*, t. II, p. 356).

LUPPE (Hermann). — **Das Kieler Varbuch (1465-1546).** *Mitteilungen der Gesellschaft fur kieler Stadtgeschichte.* 17. Heft. Kiel. Lipsius u. Tischer, 1899, p. 132, in-8°.

Le *Varbuch* de Kiel (en vieil allemand *Farbock*, « *far bedeutet Leibesgefahr, gefahr der Bestrafung mit Todesstrafe* ») est un registre officiel dans lequel ont été enregistrées, de 1465 à 1546, les condamnations et les exécutions capitales; et aussi, exceptionnellement, des condamnations à des peines non capitales et des acquittements. Des notices qu'il contient on peut tirer des renseignements sur le droit pénal et la procédure de Kiel. Le manuscrit est édité pour la première fois; il n'y a pas de traduction en allemand moderne; mais le texte est précédé d'une introduction où sont relevés tous les détails intéressants.

E. BESTA. — **Appunti per la storia del diritto penale nel dogado veneziano innanzi al 1232.** *Il Filangieri*, mai 1899, numéro exceptionnel en l'honneur d'Enrico Pessina, p. 18-27.

Faits empruntés aux documents originaux et qu'on peut ajouter à ceux qu'a relevés Kohler dans ses *Études sur le droit pénal des villes italiennes*. L'auteur pense que Kohler exagère l'influence du droit lombard sur le droit vénitien.

B. — *Conceptions théoriques de la peine et de la responsabilité.*

RICHARD (Gaston). — **La Responsabilité et les équivalents de la peine**. Revue philosophique, t. XLVIII, p. 475-494, novembre 1899.

Dans cet article, extrêmement intéressant, M. Richard se propose d'approfondir la théorie des *substituts* ou équivalents de la peine, à laquelle Ferri a attaché son nom, et de rechercher quelle est sa signification juridique.

Il montre tout d'abord qu'on a tort d'opposer, comme le fait Ferri lui-même, la justice pénale à la justice sociale, et de prétendre qu'il faut *substituer* celle-ci à celle-là. On ne saurait attendre passivement que l'action bienfaisante du progrès fasse disparaître la criminalité et par suite rende inutile le droit pénal. Puisqu'il y a des criminels, il faut que la législation détermine rationnellement quelle est la situation que la société doit leur faire. « La justice sociale exige la constitution d'un droit qui détermine la condition juridique des êtres mal adaptés, et ce droit, qui ne peut être appliqué qu'au prix de certaines rigueurs indispensables, peut être dit légitimement le *droit pénal.* » Si l'on prétend que le droit pénal doit disparaître, c'est que l'on croit à tort qu'il ne peut avoir d'autre objet que d'édicter des peines, c'est-à-dire d'infliger des souffrances : comme l'on constate que « l'histoire de la peine est une perpétuelle abolition », on suppose que le droit pénal perd peu à peu du terrain et doit disparaître. Mais nous venons de voir que le droit pénal devait encore remplir une fonction utile. Il n'y a donc pas lieu de chercher les *substituts* du droit pénal, mais bien les substituts de la peine proprement dite, c'est-à-dire de la souffrance pénale.

Il n'y aurait lieu de maintenir la peine avec ses caractères actuels que si elle remplissait effectivement une fonction sociale utile. Certains sociologues, et notamment Alimena, estiment que cette condition est remplie. Pour Alimena, la peine est essentiellement une satisfaction donnée aux sentiments sociaux et aux croyances collectives froissés par l'acte criminel. Sa fonction utile est d'entretenir dans la conscience collective l'horreur de l'acte criminel. Mais, pour que la peine puisse remplir sa fonction, il faut qu'elle apparaisse comme

juste, qu'elle soit une sanction méritée ; et cela n'est possible que si le coupable puni est jugé responsable, capable de se déterminer d'après des motifs, c'est-à-dire s'il est sensible à la « coaction psychologique » exercée par la peine. — Selon M. Richard, l'analyse d'Alimena est exacte si elle a pour objet la fonction de la peine dans les sociétés primitives qui admettent la responsabilité collective ; mais il estime que, dans nos sociétés civilisées qui ne connaissent plus que la responsabilité individuelle, la peine ne saurait remplir les fonctions que lui assigne Alimena.

Selon M. Richard, c'est en effet une contradiction que d'affirmer simultanément l'efficacité de la souffrance pénale et le caractère purement individuel de la responsabilité.

Car, en premier lieu, les seules sociétés qui puissent punir efficacement et avoir foi en l'efficacité de la peine sont les sociétés où les sentiments collectifs sont uniformes et très intenses : cette condition est réalisée dans les sociétés primitives qui sont essentiellement religieuses. Pour qu'une peine soit efficace, en effet, il faut que ceux qui l'infligent et ceux qui la subissent la considèrent comme une expiation, c'est-à-dire que la société soit, « à ses propres yeux, profondément solidaire des péchés du coupable, de la transgression d'un ordre divin, et qu'elle offre ce coupable en sacrifice pour calmer la colère du dieu ou des esprits ». Dès que la peine cesse d'apparaître comme une expiation religieuse, dès que l'esprit de pénitence se retire du droit pénal, la peine commence à perdre toute efficacité. L'abolition graduelle de la peine est donc un phénomène aisé à comprendre; elle cesse de remplir son rôle à mesure que la conscience collective s'affaiblit et qu'un lien social nouveau, la coopération contractuelle, remplace l'ancien lien social, dû à la contrainte exercée sur les consciences par des sentiments collectifs uniformes et intenses. Cette évolution sociale générale correspond rigoureusement à l'évolution de la responsabilité : c'est en même temps que la responsabilité individuelle se substitue à la responsabilité collective et que la solidarité contractuelle, la coopération volontaire se substitue à l'uniformité obligatoire des consciences. Nos sociétés modernes, où le travail est divisé, l'individu libre de contracter et responsable de ses actes personnels, ont des caractères précisément opposés à ceux que présentaient les sociétés primitives et qui, seuls, permettaient à la peine de remplir sa fonction utile.

En second lieu, dit M. Richard, la peine ne peut plus exercer aujourd'hui, comme le voudrait Alimena, « une coaction psychologique », c'est-à-dire en somme imposer l'obéissance à la loi. L'étude des conditions psychologiques de l'obéissance montre que ces conditions ne sont plus remplies dans nos sociétés modernes. « Obéir, c'est agir d'après les motifs d'autrui et par suite cesser d'agir d'après ses motifs propres. » Et « la source de l'obéissance est la confiance de l'individu dans le groupe ou dans sa tête. » La peur peut bien paraître fortifier momentanément l'obéissance ; seule la confiance peut l'obtenir d'une façon durable. Or la confiance a pour origine première « la sympathie, la conscience d'une identité de nature et de tendance entre chaque individu et les autres unités. Bref l'obéissance exprime la participation à une conscience collective... Bien comprise, l'obéissance est dans son fond une aliénation de la personnalité, une répudiation de la responsabilité personnelle à laquelle est substituée l'acceptation d'une part de la responsabilité collective. La peine étant un procédé auxiliaire de la restauration de l'obéissance, il est aisé d'en conclure que la responsabilité personnelle et le rôle social de la peine s'excluent, donnant lieu à un duel logique. »

Ce n'est donc pas par la peine que la société contemporaine peut utilement manifester et, par là, renforcer les sentiments sociaux violés par le crime. Mais « l'infliction légale de la souffrance n'est pas l'unique ou même la principale affirmation de la socialité. La valeur de la peine, c'est qu'elle est un acte de foi de la société en ses croyances fondamentales et en sa propre perpétuité. Mais toute expansion sociale extérieure, tout perfectionnement interne, tout accroissement de la culture peut susciter l'acte d'une foi plus haute ». Selon M. Richard, cette restauration spontanée des sentiments sociaux sans le secours de la peine est un fait universel. Il en trouve des exemples dans les sociétés non civilisées : les *Khirgiz* ont une institution, le *salavat* ou apaisement général. « C'est une promesse solennelle faite par les représentants des clans en dispute d'oublier de part et d'autre toutes les querelles, nouvelles et anciennes, et de vivre désormais en paix. » M. Richard estime que ces amnisties solennelles ont dans la vie barbare cette fonction de restauration qu'on serait tenté de croire dévolue au droit pénal seul. Mais, dans ces sociétés primitives, ces manifestations, qui sont de véritables subs-

tituts de la peine, sont assez rares, et le recours à la peine est au contraire fréquent, parce que le système de la responsabilité collective permet à la peine de fonctionner utilement. Ces manifestations doivent par contre devenir fréquentes dans les sociétés civilisées où la peine ne peut plus remplir sa fonction. C'est précisément ce que signifie la théorie des substituts de la peine : elle demande que la société s'efforce de restaurer les liens sociaux dans la dissolution desquels la criminologie montre la cause principale de la criminalité, liens familiaux, liens professionnels. En d'autres termes, elle demande que la société, au lieu de frapper aveuglément tous ceux qui, sans famille, sans profession régulière, abandonnés dès l'enfance, vagabonds, alcooliques, deviennent fatalement des criminels d'habitude, s'efforce de leur assurer, et même de leur imposer par la contrainte, l'existence qui convient à leur état mental ; qu'elle détermine la situation juridique qui leur convient, comme elle le fait déjà pour les mineurs ou pour les aliénés. « Les biens juridiques des individus bien adaptés à la vie sociale ne peuvent être protégés sans que les individus mal adaptés reçoivent, eux aussi, les biens juridiques convenables à leur état mental. En cela se retrouverait la solidarité des membres d'une société digne de ce nom. »

LIEPMANN (Moritz). — **Einleitung in das Strafrecht. Eine Kritik der kriminalistischen Grundbegriffe** (*Introduction au droit pénal : critique des notions fondamentales*). Berlin, Haering, 1900, p. xiv-212, in-8°.

L'auteur se propose de « trouver, par une critique des notions fondamentales du droit pénal, un fondement pour l'édification systématique de ce droit ». Son livre rappelle, en somme, les chapitres théoriques des traités allemands de droit pénal, sous cette réserve qu'il ne prend en considération aucune législation positive. Il discute les doctrines, s'efforce de bien montrer comment doivent être posés les problèmes, et de constituer, par des définitions précises, des notions juridiques dont la doctrine puisse faire usage sans incertitude. Le premier livre traite de la notion d'*action* telle que l'emploie le droit pénal, le second de la notion d'imputabilité, le troisième des notions d'imputation et de faute, le quatrième de la notion de peine. Nous analyserons cette dernière partie pour donner une idée de la méthode et de l'esprit de l'ouvrage.

Il ne faut pas être dupe de l'illusion qu'engendre nécessairement la polémique si vivement engagée entre les différentes écoles; en réalité, les divergences sont beaucoup moins importantes qu'il ne paraît d'abord. Les querelles ont d'ailleurs pour origine principale une confusion entre le problème philosophique et le problème juridique de la peine : on isole la peine de l'ensemble du système juridique, et on cherche à la justifier en elle-même, par des considérations purement philosophiques. Il faut au contraire replacer la peine dans le système du droit parce qu'elle est indispensable à la défense des intérêts que le droit a pour fonction de protéger : le problème philosophique de la légitimité doit être reculé et posé à propos du droit en général et non pas de la peine. La peine est une des conséquences juridiques que peut entraîner l'acte contraire au droit; mais, parmi ces conséquences, elle se distingue par des caractères qui lui sont propres, et ce sont ces caractères spécifiques qu'il convient de découvrir. Or, la peine est une réaction contre le crime ; c'est donc en se référant aux caractères du crime, tels qu'ils les a dégagés par l'analyse dans la première partie de son livre, que M. Liepmann définit la peine, « une réaction contre les forces anti-juridiques que le crime, violation d'un devoir juridique, a produites ». Puisqu'elle est une réaction, la peine suppose nécessairement une action ; elle a pour fin la réparation, la compensation du mal produit par l'acte anti-juridique : ce caractère la distingue radicalement de toutes les mesures préventives prises pour empêcher un mal futur. D'autre part l'acte contre lequel réagit la peine n'est pas tout acte anti-juridique quelconque : c'est seulement le crime, c'est-à-dire la violation d'un devoir juridique par une volonté personnelle. De là deux conséquences : en premier lieu, il faut que la peine rende vivement sensible au coupable la réprobation dont son acte est l'objet ; et par conséquent qu'elle soit pour lui un mal. En second lieu, la peine doit réagir particulièrement contre les conséquences propres du crime. Or, ce qui distingue le crime des autres actes anti-juridiques, du délit civil par exemple, c'est qu'il suppose une violation volontaire des devoirs juridiques sanctionnés par la loi pénale; par suite il a des conséquences psychologiques que n'ont pas les autres actes anti-juridiques; il affaiblit les sentiments et les représentations qui protègent les règles juridiques et contribue ainsi à ruiner leur autorité. Le rôle spécifique de la peine, rôle qui la dis-

tingue de toutes les autres sanctions, et par exemple de la réparation civile, c'est d'arrêter l'effet de ces conséquences psychologiques du crime, de rétablir au profit du droit la situation troublée par le crime, en fortifiant les éléments psychologiques qui sont nécessaires au maintien du droit. Cette analyse des conséquences sociales du crime et de la fonction de la peine est, croyons-nous, ce qu'il y a de plus intéressant dans le livre de M. Liepmann.

La peine, ainsi entendue, est une revanche (*Vergeltung*) ; mais l'idée générale de revanche est plus étendue que celle de peine, et c'est à tort qu'on associe à l'idée de revanche celle de vengeance impulsive ou de châtiment expiatoire. Cette association, qui n'est pas légitime, détermine les théoriciens à écarter la notion de la peine-revanche, à opposer à la *Vergeltungsstrafe* la *Zweckstrafe ;* or, c'est seulement en restant une revanche que la peine peut vraiment remplir sa fonction et atteindre sa fin sociale. Ce qui s'opposerait réellement à la peine-revanche, ce serait un régime qui traiterait le criminel non pas selon son crime, mais exclusivement selon la gravité du danger encouru de son fait par la société. La peine cesserait alors d'être une réaction contre le crime pour devenir exclusivement une lutte contre les causes du crime. On sait à quelles difficultés se heurte un pareil système, qui est celui de l'École italienne.

A. ZUCKER. — **Ueber Schuld und Strafe der Jugendlichen Verbrecher.** (*Sur la culpabilité des jeunes criminels et la peine à leur infliger.*) Stuttgart, Enke, 1899, p. 128, in-8°.

Il y a, pour nous, deux idées intéressantes à tirer de ce livre. En premier lieu, M. Zucker reproche aux théoriciens du droit pénal de méconnaître la véritable nature de la peine. Le développement de la compassion pour le condamné a eu pour résultat que, seule, la peine qui profité au coupable lui-même ou aux coupables éventuels, paraît aujourd'hui légitime ; on donne pour seules fins à la peine l'amélioration et l'intimidation. Mais l'histoire nous apprend que la peine a toujours été autre chose; et, en fait, elle est autre chose, encore aujourd'hui, elle est une réaction de la société qui, provoquée par le crime, répond en infligeant un mal au coupable. La fonction que doit remplir essentiellement la réaction pénale, c'est de raffermir le sentiment social du droit, lésé,

par la peine. On peut reconnaître ici des idées analogues à celles que nous avons eu déjà à signaler, les années précédentes, sur la nature et le rôle propre de la sanction pénale. En second lieu, M. Zucker signale les relations étroites qui unissent les théories de la peine et les théories de l'imputabilité. Les sentiments de compassion pour le coupable empêchent aujourd'hui les théoriciens d'admettre la justice d'une peine qui n'aurait pas pour fonction propre l'amélioration du condamné, ils ne veulent donc pas que la peine soit ni une expiation, ni une vengeance, ni à proprement parler une sanction. Mais ils ne peuvent cependant pas prétendre que la peine, telle qu'elle fonctionne actuellement, est seulement un système d'intimidation et d'amendement; ils sentent bien qu'elle est encore autre chose et que ce n'est pas toujours pour l'amender qu'on punit aujourd'hui le coupable. Il leur a donc fallu rendre légitime la peine douloureuse, sans recourir aux vieux principes d'expiation et de vengeance. Pour y parvenir, ils ont considéré le crime imputable comme une sorte d'acceptation de la peine par le criminel; ce dernier sait que l'acte est défendu, il sait que la violation de la défense a pour conséquence la peine; s'il commet le crime, on peut dire qu'il contracte, en pleine connaissance de cause, une dette envers la société. M. Zucker montre que ce principe est à la base d'un grand nombre de théories modernes de la peine. Or, pour qui admet ces théories, les conditions de l'imputabilité sont essentiellement: la connaissance effective de la prohibition et de la menace légales, la maturité intellectuelle et morale, en un mot tout ce qui permet au délinquant de savoir exactement ce qu'il fait et à quoi il s'expose. Suivant que ces conditions sont ou ne sont pas remplies, il y a ou il n'y a pas responsabilité. M. Zucker considère ces théories comme absolument inacceptables: en fait on n'exige nullement que ces conditions soient réalisées pour déclarer un délinquant pleinement responsable; et, si on l'exigeait, la très grande majorité des criminels échapperait à toute peine. Chacune de ces théories présente d'ailleurs de grosses difficultés logiques. Leurs auteurs s'y attachent seulement parce que leur conception de la nature et du rôle de la peine les y contraint.

Telles sont, croyons-nous, les idées de M. Zucker. Mais il les exprime un peu rapidement et d'une façon trop peu systématique. Il est vrai qu'il les propose seulement pour appuyer sur elles une théorie de la responsabilité des

mineurs. Les conditions de la responsabilité des mineurs (au-dessus de 10 ans) sont les mêmes que celles de la responsabilité des adultes : il suffit qu'ils soient sains d'esprit pour qu'on doive leur imputer leurs actes. C'est par suite des erreurs, relatives à la peine et à l'imputabilité, qui viennent d'être signalées, qu'on a été conduit à distinguer la responsabilité des mineurs de celle des majeurs, à imposer aux juges la charge de découvrir si le mineur a agi avec ou sans discernement, s'il a atteint la maturité intellectuelle et morale, toutes questions auxquelles il est impossible de faire des réponses satisfaisantes. M. Zucker montre les graves inconvénients pratiques du système.

Son travail est essentiellement un travail de politique pénale : il fait une critique de la législation allemande et des réformes proposées, et indique quelles mesures il conviendrait de prendre.

Rivista di Diritto penale et sociologia criminale. — Direttori : ADOLFO ZERBOGLIO e ALFREDO POZZOLINI. Pisa, Pacini, 1900, nos 1, 2 et 3.

Cette revue bimensuelle paraît depuis le mois de janvier 1900.

Son programme est un programme de synthèse ou de conciliation comme le titre seul l'indique : ses fondateurs n'entendent pas que le droit pénal puisse s'appuyer sur autre chose que sur la sociologie criminelle, mais ils refusent de les confondre, c'est-à-dire d'absorber le droit pénal dans la sociologie. Ils admettent les thèses fondamentales de l'école anthropo-sociologique ; mais ils maintiennent en même temps : que la défense sociale doit garder un caractère juridique et ne pas compromettre la liberté individuelle ou d'autres intérêts essentiels ; que si la doctrine du libre arbitre est erronée, la conscience du libre arbitre existe et qu'on ne peut pas n'en tenir absolument aucun compte ; que l'étude du délinquant ne doit pas être substituée à l'évaluation abstraite de l'acte délictuel ; que si la peine n'est pas le meilleur remède contre le crime, elle a cependant une fonction utile ; que par suite le droit pénal a un objet propre, distinct des mesures prophylactiques prises contre la criminalité ; que les résultats fournis jusqu'à présent par l'anthropologie et la sociologie ne nous permettent pas de concevoir encore un système juridique et judiciaire tout nouveau, n'ayant pas les inconvénients du mécanisme actuel, et qu'il faille y substituer. En somme, bien que les fondateurs déclarent ne pas appartenir « à une troisième ou à une quatrième école » et ne pas être entièrement d'accord avec M. Alimena, leur Revue représente bien des idées tout-à-fait analogues à celles

que nous avons fait connaître l'an dernier par l'analyse de l'ouvrage de M. Alimena (Cf. *Année sociologique*, t. III, p. 428 sqq.).

On s'en convaincra si on lit, en négligeant les différences d'expression et les divergences secondaires, les articles suivants, parus dans les trois premiers numéros de la Revue : *E. Florian, La fase odierna del problema penale; Alimena, Lo studio del diritto penale nelle condizioni presenti del sapere;* ces deux articles sont la reproduction de deux leçons d'ouverture.

PRINS (ADOLPHE). — **Science pénale et droit positif.** Bruxelles, Bruylant, et Paris, Chevalier-Marescq, 1899, p. XLIV-589 grand in-8°.

M. Prins présente ainsi son ouvrage : « Dans ce livre, fruit de l'enseignement universitaire et destiné à cet enseignement, j'ai essayé de combiner les éléments du droit pénal positif moderne tel qu'il est consacré par les textes législatifs, avec les éléments de la théorie pénale, issue du mouvement scientifique contemporain, qui a transformé les conditions du droit de punir ». Ce livre est donc un traité de droit pénal belge (partie générale) à l'usage des étudiants : ce qui en fait l'originalité, c'est la hardiesse avec laquelle l'auteur relègue au second plan l'analyse du code pénal et met au premier l'exposé des doctrines de sociologie et de politique criminelles auxquelles il se rallie. Il y a là une tentative bien intéressante pour renouveler la méthode de l'enseignement juridique : ici la doctrine n'est pas, comme c'est l'usage, isolée dans des chapitres d'introduction que rien ne rattache à l'analyse du code ; elle n'est pas non plus dégagée du code lui-même, par une interprétation forcée qui tendrait à la fois à adapter tant bien que mal ce code aux idées contemporaines et à le défendre contre les critiques trop radicales. Pour chaque question, M. Prins commence par exposer et justifier longuement les principes qui, d'après lui, devraient être en vigueur ; il expose ensuite le système du code belge et montre bien nettement par où ce système est en opposition avec les principes doctrinaux, quelles réformes seraient nécessaires pour le mettre en harmonie avec eux.

Nous n'avons pas à extraire de ce livre élémentaire les théories de M. Prins : il les a exposées en particulier dans le livre bien connu intitulé : *Criminalité et répression* (Bruxelles, 1886). Son système pénal a fait l'objet d'une étude critique de von Liszt (Peine et mesures de sûreté dans le système de politique criminelle de Prins, dans la Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft, 1900, fascicule 1).

AMELLINO (GIOVANNI). — **Il diritto penale in rapporto alla sociologia.** (*Rapport du droit pénal et de la sociologie*). Leçon d'ouverture. Naples, 1899, p. 38, in-8°.

Observations générales sur le développement contemporain de la sociologie et sur les rapports de la sociologie et du droit pénal :

la sociologie criminelle ne peut pas être substituée au droit pénal qui doit subsister comme discipline autonome ; mais c'est dorénavant la sociologie objective, et non plus la philosophie et la morale, qui fournit au droit pénal ses fondements.

MERKEL. — **Hinterlassene Fragmente und gesammelte Abhandlungen**. II. Tl. *Gesamm. Abh. aus dem Gebiete der allgemeinen Rechtslehre und des Strafrechts.* Strassburg, Trubner, p. 895, in-8°.

Per il cinquantesimo anno d'insegnamento di Enrico Pessina. Vol. I. *Scritti del Pessina* (notamment : *Svolgimento istorico della dottrina dell' espiazione come fondamento della pena*) ; vol. II. *Scritti di Diritto penale* (notamment : *Il concetto della pena nel diritto giustinianeo: Il diritto e la procedura penale dell' antico Egitto*) ; Vol. III, *Studi giuridici varii.* Napoli, A. Trani, 1899.

MAGRI. — **Indirizzo e condizioni odierne della filosofia del diritto penale.** Cassazione unica, anno XI, vol. X, col. 1345-1354.

GIGLIO. — **Il delitto : studio filosofico-giuridico.** Palermo, 1899, p. 132.

SAUVARD. — **Le délit d'imprudence : essai de théorie pénale.** Thèse. Paris, Rousseau, 1899.

ALDERMANN. — **Los sustituvos sociologicos de la penalidad en Australia.** Criminologia moderna, II, n° 8.

POZZOLINI. — **Bases para una teoria positiva de la responsabilidad penal.** Rev. general de legislacion y jurisprudencia, 1899, n° 4.

GÉMINEL. — **De la responsabilité pénale des associations.** Thèse, 1899.

SARIPOLOS. — **La responsabilité pénale des personnes morales.** Rev. générale du droit, 1899, n° 8.

CRUPPI. — **Le Jury et l'échevinage.** Rapport à la Société générale des prisons. Rev. Pénit., 1899, déc., et 1900, janv.

VII. — ÉTUDES D'ENSEMBLE SUR LE DROIT OU LES MŒURS DE DIFFÉRENTS GROUPES SOCIAUX

PAR MM. DURKHEIM ET FAUCONNET

LATTES (ALESSANDRO). — **Il diritto consuetudinario nelle città lombarde** (*Le droit coutumier dans les cités lombardes*). Milan, Hœpli, 1899, p. xvi-462, in-8°.

Par une heureuse fortune, le vieux droit coutumier de certaines cités lombardes (Bergame, Brescia, Cannobio, Cosme, Lodi) s'est fixé par écrit au cours du xiiie siècle; il a pris place dans le droit statutaire qui s'est alors codifié, mais sans perdre son caractère propre. Il y est facilement reconnaissable : les formules qui expriment les prescriptions coutumières ne ressemblent pas, en effet, aux formules statutaires, précisément parce qu'elles ont une origine différente (*pro consuetudine servatur*, *habet consuetudo* au lieu de *statutum est* et autres expressions équivalentes). Le présent ouvrage est essentiellement une analyse de ces documents.

Le droit coutumier lombard n'a, d'ailleurs, rien de bien original : les influences latines et germaniques y sont très marquées. Cependant, on y rencontre certaines particularités intéressantes. Nous noterons à ce titre l'usage connu sous le nom de *vicinatico*, tel qu'il était pratiqué à Cannobio. Étaient *vicini* un certain nombre de familles privilégiées, considérées comme descendues des anciens fondateurs de la cité. L'ensemble des *vicini* formait un corps fermé, une cité à l'intérieur de la cité, et dans laquelle les immigrants n'étaient pas admis; les membres en étaient unis par des liens tout particuliers. C'étaient eux qui exerçaient tout le pouvoir législatif, exécutif et judiciaire; seuls, ils avaient le droit de posséder en propriété inaliénable les immeubles établis sur le territoire de la cité; ils recevaient une part des revenus de la commune et ils avaient la jouissance — probablement en commun — des biens communaux (p. 155-156). Cet usage jette quelque lumière sur les origines de cette cité. Le noyau primitif en fut évidemment formé par un groupe de familles qui possédaient collectivement le sol et le cultivaient : leur condition était celle de ces *commarcani* que l'on retrouve dans un grand nombre de localités en Italie. Le principe de

la responsabilité collective se retrouvait même dans la coutume qui obligeait expressément les *vicini* à secourir périodiquement ceux d'entre eux qui étaient indigents (p. 162-163). Des institutions parentes se retrouvent dans les autres communes lombardes (p. 163).

Pour ce qui est de l'organisation domestique, le trait caractéristique était l'intransigeance avec laquelle était entendu et appliqué le principe de l'agnation. La femme était exclue de la succession, tant qu'il y avait des héritiers mâles : la mère elle-même n'était appelée qu'à défaut d'agnats. Cette règle, il est vrai, était un peu tempérée par l'usage qui accordait à la femme le droit de réclamer une dot, et même, parfois, une dot proportionnée à la fortune de ses parents. C'est dire que l'exclusion devait surtout s'appliquer aux immeubles familiaux (p. 259). D'ailleurs, les biens que la femme recevait ainsi, il lui était souvent interdit d'en disposer *sine notitia parentum* (p. 181). L'auteur attribue ce rigorisme non pas seulement aux sentiments domestiques, mais encore à l'esprit de jalousie et d'exclusivisme que les cités italiennes avaient les unes à l'égard des autres. C'est ce qui explique l'incapacité juridique dont étaient frappées les femmes qui se mariaient en dehors de la commune (p. 261).

La procédure offrirait des faits intéressants pour qui voudrait étudier la manière dont l'exécution par autorité publique s'est peu à peu substituée à l'exécution primitive par autorité privée; car, en rapprochant les différentes formes que prend ce droit dans les différentes cités, on retrouverait les principales phases intermédiaires par lesquelles il a passé au cours de cette évolution. L'état primitif y est encore très perceptible (p. 117 sqq.). — Nous signalerons, enfin, un trait particulier du droit féodal : c'est que les fiefs n'y avaient pas, comme en France, un caractère politique et militaire, mais purement patrimonial (p. 337 sqq.). C'est ainsi que les créanciers du vassal pouvaient très bien exercer leurs actions sur les produits, ou même sur les terres du fief (p. 345). Dans certaines cités, le fief pouvait être aliéné sans l'assentiment du seigneur (p. 344). Ces faits tendent à montrer que la féodalité est essentiellement une institution économique.

E. D.

PH. SAGNAC. — **La Législation civile de la Révolution française. La propriété et la famille.** Paris, Fontemoing, 1899, p. xx-445, gr. in-8°.

M. Sagnac divise l'histoire du Droit civil pendant la Révolution en deux périodes : la première, qui s'étend de 1789 à 1795, est celle des réformes radicales qui ruinent l'ancien régime, et des initiatives hardies inspirées par l'esprit philosophique du XVIIIe siècle ; la seconde, qui s'achève en 1804, est marquée par une réaction juridique, par un retour aux principes traditionnels : elle voit naitre le Code civil, compromis entre la tradition et la législation révolutionnaire.

Ce sont les théories individualistes du droit naturel qui dominent les esprits dans les trois premières Assemblées (1789-1795). Encore contenu par l'esprit traditionaliste des juristes, dans les Assemblées constituante et législative, l'esprit philosophique inspire seul les législateurs de la Convention : ils prétendent non seulement donner à toute la France un droit uniforme, mais réaliser l'unité interne du droit, imposer un unique régime successoral et matrimonial, et, par exemple, écarter absolument le régime dotal. Dans cette unification du droit, c'est essentiellement des coutumes, et surtout des coutumes les plus égalitaires qu'ils s'inspirent : ils rejettent le droit féodal et le droit canon et réagissent violemment contre le droit romain, relativement à la puissance paternelle, au mariage, aux successions. Ils croient possible l'institution de lois simples, peu nombreuses, très claires, sur laquelle l'ingéniosité des juristes n'aurait pas à s'exercer : le projet de code de 1794 est réduit à 297 articles. — Au contraire, après la réaction thermidorienne, sous le Directoire et le Consulat, la tradition juridique recouvre son autorité : on multiplie le nombre des articles, des restrictions et des exceptions ; on cherche à faire surtout une œuvre pratique ; on revient à la tradition romaine, qui consacre la puissance paternelle, l'inégalité des époux, la large liberté de tester, le régime dotal ; ainsi on juxtapose, sans les fondre, le système du droit écrit à celui du droit coutumier, parce qu'on estime que c'est un contresens de vouloir brusquement tout ramener à l'uniformité. Le code de 1804 est, par suite, beaucoup moins neuf, beaucoup moins hardi que les législations élaborées par les assemblées révolutionnaires.

En ce qui concerne la propriété, les réformes accomplies

par les trois premières assemblées ont été définitives : elles ont aboli le régime féodal et libéré les terres, détruit et partagé les immenses propriétés corporatives. Par là elles ont profondément modifié la distribution des richesses et la condition du paysan. M. Sagnac a fait longuement l'histoire de ces réformes : réformes timides encore de la Constituante qui abolit en principe la féodalité et sécularise les biens d'Église, mais voudrait procéder avec lenteur et ordre et distinguer exactement les droits féodaux abolis des droits fonciers intangibles ; réformes plus hardies de la Législative, toutes favorables au tenancier débiteur, rendant difficile aux créanciers la preuve de leurs droits ; réformes radicales de la Convention, supprimant purement et simplement tous les droits fonciers qui ont l'apparence de droits féodaux ou qui se trouvent joints dans le même acte à des droits féodaux, et rendant irrévocable la transformation par la destruction des anciens titres. — Cette partie du livre est une contribution tout à fait importante à l'histoire économique de la société française.

En matière de succession, c'est la Convention qui tire les conséquences du principe admis par la Constituante, que la propriété est une création sociale et que, par conséquent, l'État a le droit d'en régler l'usage : elle n'admet plus que l'homme dispose arbitrairement de sa fortune : la liberté de tester est presque supprimée, le partage de la succession est réglé par la loi, et le père ne dispose que d'une très faible quotité. L'intérêt de l'État exige la division des richesses et la multiplication du nombre des propriétaires : les enfants hériteront donc tous également, sans que le père puisse sensiblement avantager l'un d'eux. Et pour transformer immédiatement la société par une répartition plus équitable des richesses, la Convention fait, malgré les difficultés et les plaintes, rétroagir sa législation successorale. — Après thermidor, la rétroactivité cesse, la quotité disponible augmente d'une manière continue, le système romain du testament est restauré, et le père peut de nouveau disposer inégalement et arbitrairement de sa fortune.

La première assemblée écrit dans la Constitution que le mariage n'est qu'un contrat civil. Mais c'est seulement la Législative qui ose tirer de ce principe les conséquences : laïcisation de l'état civil, divorce. La Convention affranchit du despotisme marital et paternel la femme et l'enfant : elle introduit dans la famille une assemblée modératrice, un

tribunal domestique, le conseil de famille. Elle voudrait que le régime de la communauté fût le régime matrimonial de tous les Français ; son comité de législation lui propose même de faire administrer les biens en commun par les deux époux. Elle assimile les enfants naturels aux enfants légitimes ; Cambacérès aurait même désiré l'assimilation des enfants adultérins et incestueux. Pendant la période de réaction, la puissance paternelle est restaurée, la majorité spéciale de vingt-cinq ans pour le mariage est rétablie. L'inégalité de la femme et de l'homme dans le mariage s'aggrave ; on revient au système de la liberté des conventions matrimoniales et de la diversité des régimes nuptiaux. Enfin, les enfants naturels sont replacés dans une condition inférieure.

Cette brève analyse ne peut faire apercevoir que très imparfaitement toute l'importance de l'ouvrage pour l'histoire économique, pour l'histoire du droit civil et pour l'histoire de la Révolution. P. F.

A. VIERKANDT. — **Die primitive Sittlichkeit der Naturvoelker** (La moralité primitive des sociétés inférieures). Globus, Bd. LXXVI, Nr. 10, p. 149-154.

Pose à nouveau la vieille question de la moralité des primitifs. Valent-ils mieux ou moins que nous ? L'auteur, sans leur accorder pour cela je ne sais quelle primauté morale, leur prête certaines vertus que nous n'aurions qu'à un moindre degré : la pureté des relations conjugales, l'hospitalité, la loyauté, une grande énergie des sentiments domestiques. Mais il attribue ces vertus à l'absence de certaines circonstances extérieures qui sont propres aux peuples civilisés et qui sont autant d'obstacles au développement des sentiments altruistes : ainsi l'inégalité économique, dont nous souffrons et dont ils sont exempts, serait un puissant stimulant pour nombre d'actes immoraux. Nous disons ci-dessus ce que nous pensons de la question ainsi posée.

A. HILLEBRANDT — **Kulturgeschichtliche Skizzen.** Breslau, Marcus, 1899 ; p. VI-195, in-16°.

Recueil de remarquables articles de vulgarisation sur l'état actuel, juridique et religieux, de l'Inde.

E. BARD. — **Les Chinois chez eux.** Paris, A. Colin, 1899, p. 360, in-18.

Ce sont des observations faites par un négociant français qui a séjourné quatre années en Chine. Tout ce qui concerne l'organisa-

tion politique et sociale, la religion, est superficiel et sommaire ; l'auteur n'a fait que noter au passage les faits les plus apparents, qu'il n'était même pas toujours préparé à bien comprendre. L'ouvrage est, d'ailleurs, sans prétention scientifique. Mais on lira avec intérêt les chapitres consacrés aux mœurs chinoises. Bien curieuse, notamment, la politesse cérémonielle du Chinois, son abus des formules laudatives, rapproché surtout de son dédain absolu pour tout ce qui est sincérité et précision. Il serait intéressant de rechercher d'où viennent ces deux traits de caractère, qui ne sont peut-être pas sans liens entre eux. Ils paraissent correspondre à un état mental en vertu duquel les mots ne sont pas considérés comme liant ceux qui les prononcent. C'est sans doute en vertu de cette même conception que, en Chine, le serment n'est presque jamais employé comme preuve judiciaire ; du reste, le parjure n'est pas considéré comme un crime. Il y a donc là des faits qui peuvent faire avancer l'importante question de savoir comment le langage a pris une force moralement obligatoire. A signaler également, comme particularité instructive, l'absolu mépris du temps qui, aux yeux du Chinois, paraît être sans valeur (p. 29 et suiv.).

E. D.

SIEFFERT. — **Das Recht im Neuen Testament** (*Le droit dans le Nouveau Testament*). Goettingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1900, p. 23, in-8°.

Exposé exotérique de la manière dont le christianisme a séparé le droit et la religion confondus dans l'Ancien Testament.

ANFOSSI (Paolo Candido). — **Le legislazioni di Solone e Servio Tullio.** Studio storico comparativo. Turin et Rome, Paravia, 1899, p. 91, in-18.

Résumé, fait d'après des ouvrages de seconde main, de l'œuvre de Solon et de la réforme servienne ; la comparaison se réduit presque à apprécier la valeur morale relative de ces deux législations.

WARTEGG. — **Siam, das Reich des weissen Elefanten.** Leipzig, Weber, 1899, p. vi-252, in-8°.

MEAKEN. — **The Moorisch Empire**. Londres, Swan Sonnenschein.

WELLS WILLIAMS. — **The Middle Kingdom.** A survey of the geography, government, litt., social life, arts and history of the Chinese Empire and its inhabitants. Londres, Allen, Nouvelle édition, 1899, 2 vol., p. 862, 788, in-8°.

SAYCE. — **Babylonians and Assyrians.** Life and customs. Londres, Nimmo, 1900.

VOIGT. — **Roemische Rechtsgeschichte.** Stuttgart, Cotta. p. 1030, gr. in-8°.

GILSON. — **L'étude du droit romain comparé aux autres droits de l'antiquité.** Paris et Strasbourg, 1899, p. 295, in-8°.

GRIMM. — **Deutsche Rechtsalterthuemer.** 4ᵉ édit. de Heusler et Hubner, 2 vol., Leipzig, Dietrich.

K. MULLENHOF. — **Deutsche Altertumskunde.** IV. Bd., 2. Haelfte: Die « Germania » von Tacitus. Berlin, 1900.

H. MEYER. — **Das deutsche Volkstum.** Leipzig, Bibliog. Inst., 1899.

LA MANTIA. — **Consuetudini della cità di Palermo.** Palerme, stab. tip. A. Giamitrapani, 1900.

BEAUNE. — **Nouveaux fragments de droit et d'histoire.** Paris, Larose, 1899, p. 439.

VIII. — DE DIVERSES NOTIONS MORALES ET JURIDIQUES

Par MM. AUBIN et FAUCONNET.

C. BOUGLÉ. — **Les idées égalitaires.** Étude sociologique. Paris, Alcan, 1899, p. 249, in-8°.

Il importe, dit M. Bouglé, de ne pas mêler les problèmes scientifiques avec les problèmes moraux que soulèvent les idées égalitaires ; les préoccupations pratiques nuisent à l'impartialité scientifique. « L'auréole des idées morales éblouit : on ne distingue plus le lien qui les rattache à la terre. » Faut-il traiter les hommes en égaux et quelle sorte d'égalité leur reconnaître ? Tel est le problème moral. La réponse dépend de nos convictions sur le souverain bien, et ces convictions sont elles-mêmes, ou bien posées simplement par la conscience, ou bien suspendues à la métaphysique, en tout cas adoptées en dehors de toute observation scientifique (p. 11).

Le problème scientifique consiste à étudier les idées égalitaires « comme s'il s'agissait de minéraux ou de végétaux quelconques », à chercher avec quels faits elles sont en rapport constant. Mais le problème sociologique n'est qu'une partie du problème scientifique ; de tous les phénomènes

physiques, physiologiques, psychologiques ou sociaux qui peuvent concourir au succès des idées égalitaires, on peut abstraire les phénomènes « proprement sociaux », c'est-à-dire « les formes » des sociétés qui sont l'objet de la « sociologie *stricto sensu* ». Donc, « entre les formes sociales, quelles sont celles qui favorisent l'expansion de l'égalitarisme, telles que leur présence dans un pays et dans un temps fournirait du progrès des idées égalitaires une explication partielle? Telle est la question précise que nous voulons nous poser » (p. 19).

M. Bouglé commence par définir les idées égalitaires : « Ce sont des idées *pratiques*, postulant la valeur de l'*humanité* et celle de l'*individualité*, et comme telles tenant compte de *la différence* des hommes en même temps que de leur *ressemblance*, leur reconnaissant par suite non les mêmes facultés réelles mais les mêmes *droits*, et réclamant qu'à leurs actions diverses des sanctions soient distribuées, non *uniformes*, mais *proportionnelles*. »

Cette définition, dit M. Bouglé, est purement conventionnelle, et elle n'implique pas plus son objet que la définition d'un triangle ou l'invention d'une chimère. Mais quoi qu'il en dise, il n'a pu que la tirer des faits; sans doute, avant d'avoir défini l'égalité, on ne peut reconnaître quelles sont les sociétés égalitaires ; mais il suffit, pour dégager une définition initiale, de comparer entre elles les sociétés qu'on s'accorde en général à regarder comme égalitaires (voy. Durkheim, *Règles de la Méth. sociologique*). Si cette définition n'exprimait que le sentiment subjectif de M. Bouglé, si elle était conventionnelle, ce serait miracle qu'elle se trouvât correspondre à une réalité objective.

Or, M. Bouglé le montre ensuite, les idées égalitaires sont réelles, elles existent comme idées sociales. Elles ont apparu deux fois dans nos sociétés occidentales : une première fois, à la fin de l'empire romain, d'une façon timide, et elles inspirent le *jus gentium* devant lequel s'effacent beaucoup des distinctions du vieux droit quiritaire. Elles se montrent vivantes et agissantes dans les nations modernes. Les systèmes de morale les plus opposés en apparence, Rousseau et Bentham, Kant et Stuart Mill les postulent également. Les socialistes et les individualistes ont un but commun, le développement de l'individu, et ils diffèrent seulement sur les moyens à employer. Toutes les sociétés européennes évoluent vers l'égalité; après l'égalité civile et juridique, l'égalité écono-

mique est réclamée. Et en établissant ou en réclamant l'égalité, on est guidé par l'idée que tous les individus sont des hommes, mais en même temps on tient compte des différences individuelles, et d'elles seules, comme l'exprime notre définition. Dans les mœurs, il y a bien encore des « classes », mais elles disparaissent de plus en plus, et ce sont dans le pêle-mêle démocratique des sénilités inoffensives. Maintenant les idées égalitaires ne se montrent pas dans toute société, ce qui rendrait vaine toute étude sociologique; l'ordre féodal en est la négation, et M. Bouglé remarque avec raison que, dans la cité antique, on n'a ni l'idée de l'humanité en général comme le montrent les sentiments que l'on nourrit envers l'étranger, ni celle de l'individu comme le montrent les distinctions de castes et l'oppression que la société exerce sur l'individu : il cite à ce sujet Fustel de Coulanges.

L'explication anthropologique des idées égalitaires est vaine : il est difficile de montrer une relation constante entre telle forme anatomique et le mouvement égalitaire, et plus encore d'expliquer comment l'une produit l'autre. L'idéologie qui en voit l'origine dans les doctrines philosophiques prend la cause pour l'effet : et d'ailleurs, pour expliquer leur propagation, il ne suffirait pas d'invoquer l'imitation chère à M. Tarde, car « transportez Rousseau chez les Fuégiens ou les Hottentots, ses théories n'inspireront pas la Déclaration des Droits de l'Homme ».

D'après M. Bouglé, l'étude sociologique comprend deux moments : 1° une induction fondée sur les données de l'histoire. « Nous constatons que nulle société non centralisée n'est égalitaire, que toutes les sociétés centralisées sont égalitaires, et que les plus égalitaires sont les plus centralisées. » Nous en induisons un rapport constant entre la centralisation et l'égalitarisme (M. Bouglé veut dire sans doute un rapport *nécessaire*) ; 2° Une déduction psychologique qui nous rend intelligible cette nécessité en nous montrant par quels intermédiaires les deux termes sont reliés ; c'est en vertu des lois de la formation des idées que les individus, par cela seul qu'ils vivent dans une société centralisée, sont amenés à admettre les théories égalitaires.

Si M. Bouglé emploie une telle méthode de déduction, c'est qu'il considère toute idée sociale, et par suite les idées égalitaires, comme des idées admises par la moyenne des individus qui composent une société. D'après lui, en faire des pen-

sées de la conscience collective, c'est en faire « les pensées d'un mystère, les rêves d'une ombre » (p. 30). Seules, dit il, les consciences individuelles ont l'unité, condition de ces synthèses qui sont les idées (p. 79). Pour nous, la conscience collective est différente des consciences individuelles, quoique relative à elles : et elle peut d'ailleurs comme les consciences individuelles, dont l'unité n'est sans doute pas une unité substantielle, être plus ou moins unifiée. Cette doctrine n'a rien de paradoxal ni de scolastique, si on l'entend bien (voy. in *Revue de métaphysique et de morale*, année 1898, p. 273, l'article de M. Durkheim, « Représentations individuelles et représentations collectives », qui dissipe définitivement toute équivoque sur le sens de sa doctrine). Le nier, c'est, qu'on le veuille ou non, faire des phénomènes sociaux des « épiphénomènes ». Mais dès lors si les faits sociaux, et en particulier les idées sociales, ont quelque spécificité, il n'est pas suffisant, ni même toujours nécessaire, pour expliquer leurs lois, d'avoir recours à une déduction psychologique; entre deux phénomènes proprement sociaux, il peut y avoir un rapport de nécessité immédiatement intelligible, ou intelligible grâce à des moyens termes qui sont eux-mêmes des phénomènes sociaux. D'ailleurs, dans l'état actuel des sciences et en particulier de la sociologie, il faut se contenter le plus souvent d'établir, par les procédés de la méthode inductive, que deux phénomènes sont fonction l'un de l'autre : il est presque toujours impossible de pénétrer la nature interne de la nécessité qui les relie.

Les formes sociales dont M. Bouglé étudie l'influence sur les idées égalitaires sont les caractères les plus généraux et les plus simples des sociétés. C'est par ces caractères, comme l'a montré Comte, qu'une science doit commencer pour procéder méthodiquement : la quantité des unités sociales, leur qualité (homogénéité et hétérogénéité), la complication des sociétés, leur unification.

La quantité des unités sociales groupées marche de pair, dans les sociétés occidentales, avec les aspirations égalitaires des groupes; à Rome, leur apparition coïncide avec l'extension de l'empire. La densité de la population et sa concentration dans les villes, d'autre part la rapidité des communications, en multipliant les contacts, renforcent les effets du nombre ; or, à l'époque impériale, le nombre des habitants de Rome s'est accru démesurément, et les communications entre les parties du monde romain sont devenues relativement faciles ;

dans les états modernes ceux qui ont le plus de grandes villes et où les communications sont le plus faciles, tiennent la tête dans le mouvement égalitaire. L'analyse psychologique montre que l'extension de la société nous porte à concevoir l'idée de l'humanité, et d'autre part à poser l'individu comme centre du droit.

La psychologie montre que les similitudes de toutes sortes qu'ont entre eux, en dépit des castes, les individus de la même société, et leurs ressemblances avec les individus étrangers à leur société font naître la notion de l'humanité en général; et que les dissemblances purement individuelles, résultant par exemple de la division du travail, nous amènent à compter avec chaque individu et à le traiter selon ses œuvres. Or, à l'époque de l'empire, Rome n'est qu'un ramassis de races qui se mêlent et se croisent ; de même, les nations modernes : et du mélange des races il résulte, par l'hérédité, que les espèces, les classes, les castes s'effacent, tant par l'assimilation des individus qu'elles séparaient, que par la différenciation des individus qu'elles renfermaient.

La complication des sociétés est quelque chose de plus que leur différenciation. Il y a complication quand chaque individu fait partie à la fois d'un grand nombre de groupes. Les sociétés antiques allant vers l'égalitarisme sont d'une complication croissante : chaque réformateur établit une division nouvelle des citoyens; or, ces divisions nouvelles se superposent aux anciennes qui subsistent dans les mœurs ; à Rome, les associations d'origine étrangère, les groupements professionnels accroissent encore à la fin de l'empire la complication. Dans les sociétés modernes, les syndicats, *Trade-Unions Gewerkvereine* se multiplient ; beaucoup de sociétés, non autorisées, qui se forment spontanément, échappent à la statistique; chacune n'absorbe qu'une faible partie de l'activité de ses membres. La psychologie montre que la complication sociale rend les groupes moins exclusifs et nous amène à l'idée de l'humanité ; et qu'elle nous oblige à juger chacun d'après son seul mérite individuel puisqu'il appartient à une foule de groupes, et que, premier dans l'un, il est quelquefois dernier dans l'autre.

L'unification de la société suppose un État qui centralise l'autorité, et une nation, c'est-à-dire des individus ayant conscience de leur solidarité. L'empire romain est centralisé; la féodalité, « mouvement de localisation universelle » fait

disparaître les idées égalitaires ; les nations modernes les plus égalitaires sont les plus centralisées : la Russie ne fait pas exception, car s'il y a un état fort, il n'y a pas d'unité organique entre les parties de la nation. C'est qu'au regard de l'État tous les individus paraissent égaux ; et pourvu qu'elle ne s'oppose pas à la complication, la centralisation prépare la démocratie, loin de lui être contraire.

M. Bouglé aurait pu se demander si l'homogénéité et l'hétérogénéité, la complication et l'unification ne sont pas elles-mêmes fonctions de la « quantité » des unités sociales : de telle sorte que le volume des sociétés, renforcé par la densité et la mobilité, serait, par divers intermédiaires, la cause première du développement de l'égalitarisme.

Nous n'avons pas prouvé, dit en terminant M. Bouglé, que les idées égalitaires sont justes, mais nous avons donné la mesure de leur puissance; pour les arrêter, il faudrait « morceler les États, raser les villes, barrer les routes, parquer les hommes en groupes fermés... ».

Cette conclusion montre combien est artificielle la distinction qu'a établie au début M. Bouglé entre le problème sociologique et le problème moral. Outre qu'il y a quelque mysticisme dans toute autre conception, si la morale réglemente la vie sociale, si elle en doit être la forme, c'est qu'elle est elle-même fonction de la société. S'il y avait dualisme de la matière et de la forme, comment l'une s'appliquerait-elle à l'autre ? L'idéal moral actuel ne peut être que l'ensemble des « idées pratiques » de nos sociétés, pourvu que ces idées soient, non pas un accident, mais le résultat logique des transformations essentielles de ces sociétés. En prouvant que telles sont les idées égalitaires, M. Bouglé a prouvé du même coup qu'elles doivent moralement commander. Son « étude sociologique » est en même temps une étude morale.

A. A.

SALT (Henry S.). — **Les droits de l'animal considérés dans leur rapport avec le progrès social.** Traduit de l'anglais par L. Hotelin. Paris, H. Welter, 1900, p. 128, in-16.

ED. ENGELHARDT. — **De l'animalité et de son droit.** Paris, Chevalier-Marescq, 1900, p. 141, in-8°.

C'est dans le même esprit que sont écrits ces deux petits livres. Les auteurs se proposent moins d'émouvoir la pitié des lecteurs que

[illegible]

[illegible]

P. F.

FADDA [illegible] — **Le Res religiosæ nel diritto romano** *Les Res religiosæ en droit romain*. [illegible] Académie des Sciences [illegible] de Naples. Naples, 1899, [illegible]

Le [illegible] de M. Fadda, très érudit, très exact, ne porte pas sur la [illegible] dont les *res religiosæ*, c'est-à-dire les sépultures [illegible] sont l'objet. Il étudie la situation juridique des *res religiosæ* : elles sont soustraites à la propriété des vivants, et néanmoins certains vivants ont sur elles des droits. Quels sont exactement ces droits ? La question est délicate et les solutions très controversées. Les résultats auxquels arrive M. Fadda sont exposés notamment p. 68-70 et p. 81. La propriété des *res religiosæ* appartient aux dieux inférieurs, aux dieux mânes ; ce droit de propriété n'est pas un rapport de droit humain, il est assujetti à la discipline du *fas*. Vraisemblablement les Romains n'ont pas éprouvé le besoin d'approfondir la théorie de ce rapport juridique : primitivement la sanction religieuse suffisait à empêcher qu'on détournât la sépulture de sa destination ; plus tard se fit sentir la nécessité d'une protec-

tion juridique, qui consiste en principe dans le droit pour l'intéressé de représenter les dieux et de faire valoir leurs raisons. L'intéressé est le titulaire du *jus monumenti*, ou *jus sepulchri*, qui n'est nullement un droit de propriété. Il ne peut donc pas y avoir de choses qui soient à la fois *sacræ* et *religiosæ*, comme on l'admet quelquefois : les choses se divisent en publiques et en privées, suivant qu'elles sont dans la sphère juridique de l'Etat ou dans celle des particuliers ; mais, dans chacune de ces deux sphères, il y a des choses *juris divini*, les *res sacræ* d'une part et les *res religiosæ* de l'autre.

P. F.

E. HUBRICH. — **Konfessioneller Eid oder religionslose Beteuerung ?** (*Serment confessionnel ou déclaration sans caractère religieux ?*) Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1900, p. VIII-196, in 8°.

C'est pour proposer et défendre des réformes que l'auteur a écrit ce livre. A la place du serment actuellement requis par la législation allemande, — serment qui a un caractère religieux sans être confessionnel, que tous les citoyens, catholiques, protestants, juifs ou libres penseurs, doivent prêter dans les mêmes termes devant un magistrat indifféremment catholique, protestant, juif ou libre penseur, — l'auteur voudrait voir rétablir le serment confessionnel, prêté par chacun conformément à sa religion, devant un ministre de cette religion ou tout au moins devant un magistrat appartenant à la même confession. Pour les affaires d'importance secondaire les citoyens appartenant à une église, et pour toutes les affaires les libres-penseurs feraient une déclaration solennelle mais sans caractère religieux, qui remplacerait le serment. Il faut remarquer que c'est un membre du parti antisémite (*deutschsoziale Reformpartei*) qui, en 1897, a porté à la tribune du Reichstag ces revendications. Le livre est bien fait : il a de l'intérêt pour qui veut étudier l'histoire de l'esprit public, de la liberté religieuse en Allemagne. Les chapitres historiques traitent du serment dans les législations allemande, française et anglaise depuis la Réforme : mais l'étude porte seulement sur le caractère religieux ou non, confessionnel ou non des formules. L'auteur n'étudie pas sociologiquement l'origine, la nature et le rôle du serment.

P. F.

THOMAS (WILLIAM-I.). — **The psychology of modesty and clothing** (*Psychologie de la pudeur et du vêtement*). Amer. Journ. of Sociol., vol. V, n° 2, p. 246-263.

Voit dans la pudeur surtout un attrait sexuel. Quant au vêtement, il aurait eu des origines diverses : superstitions magiques relatives aux organes sexuels, besoin de protéger ces organes contre les

actions nocives du dehors, goût de la parure. Le vêtement, une fois entré dans les habitudes, aurait renforcé la pudeur. Quelques faits intéressants concernant le vêtement et les superstitions sexuelles.

STANLEY. — **The evolution of modesty**. Science, 1899, IX, p. 553.

ELLIS (HAVELOCK). — **L'Evolution de la pudeur**. Humanité nouv., oct. 1899.

G. VALRAN. — **Misère et charité en Provence au XVIIIe siècle**. Paris, Rousseau, 1899, p. 422, in-8°.

VORBERG. — **Der Zweikampf in Frankreich**. Leipzig, Hirschfeld. 1899, p. 64, in-8°.

Il s'agit d'une histoire du duel.

STEINMETZ. — **Der Krieg als sociologischer Problem**. Amsterdam, Muller, 1899, p. 59, in-8°.

STEINMETZ. — **Over den Oorsprong der slaverny**. Ned. Tijdsch. v. Geneesk. XXX, t. II, p. 480.

HITZIG. — **Injuria**. Beitraege zur Geschichte der Injuria im griechischen und roemischen Rechte.

QUATRIÈME SECTION

SOCIOLOGIE CRIMINELLE
ET STATISTIQUE MORALE

(*Etude des règles juridiques et morales considérées dans leur fonctionnement.*)

INTRODUCTION

Quand nous avons fondé l'*Année*, nous avons cru sage de ne pas adopter tout de suite une classification trop systématique qui eût été difficilement acceptée par une opinion mal préparée. D'ailleurs, la matière que nous embrassions était trop vaste pour pouvoir être organisée d'un coup et comme *a priori;* il fallait attendre les enseignements qui ne pouvaient manquer de se dégager de l'expérience que nous tentions en commun. Mais si nous nous sommes interdit de résoudre prématurément le problème, nous nous sommes fait un devoir de ne jamais le perdre de vue; car nous estimons que l'une des tâches principales de l'*Année* est précisément de travailler à déterminer progressivement les cadres naturels de la sociologie. C'est, en effet, le meilleur moyen d'assigner à la recherche des objets définis et, par cela même, de libérer notre science des vagues généralités où elle s'attarde. En même temps, on en sentira mieux l'unité, alors que les cadres actuellement en usage la masquent trop souvent, précisément parce qu'ils se sont formés d'une manière tout empirique et indépendamment les uns des autres. C'est pourquoi il n'y a pas eu d'année où nous n'ayons cherché à perfectionner notre classification primitive. Aujourd'hui, c'est dans notre quatrième section que nous allons introduire un perfectionnement de ce genre.

Jusqu'à présent, elle était exclusivement consacrée à la sociologie criminelle, ou, s'il est arrivé à la statistique morale d'y figurer, c'était seulement en tant qu'elle est une

discipline auxiliaire de la criminologie : c'était de statistique criminelle qu'il était question. En procédant ainsi, nous nous conformions à une tradition qui fait de l'étude du crime une sorte d'entité scientifique, ayant son objet propre et sa méthode spéciale. Mais quelque distincte que puisse être à certains égards cette branche de la sociologie, elle est étroitement parente d'autres recherches dont il importe de la rapprocher, si l'on veut que la classification des sciences réponde aux rapports naturels des choses.

Si le crime, en effet, ou, plus généralement, l'acte immoral est un phénomène sociologique, c'est parce qu'il consiste en une violation des règles morales ou juridiques. C'est le caractère social de ces règles qui se communique aux actes qui les nient. Mais les actes accomplis conformément à ces mêmes préceptes sont évidemment des phénomènes sociaux au même titre et pour la même raison que les précédents. Ils sont donc de même espèce, ou tout au plus constituent-ils deux espèces d'un même genre, qui comprend toutes les manières, diverses et même contradictoires, dont le droit et la morale sont pratiqués par les sociétés; car violer la règle est une façon de la pratiquer. Il n'y a là, en définitive, que des expressions différentes d'une seule et même réalité, qui est l'état moral des collectivités considérées. Cet état peut tout aussi bien s'estimer d'après le nombre et la nature des actions droites qui sont journellement accomplies que d'après le nombre et la nature des faits délictueux. Moralité positive ou proprement dite, et moralité négative ou criminalité ne sont que deux aspects de la moralité collective. Tous ces faits ressortissent donc à une même étude, car ils se complètent et s'éclairent mutuellement. Pour apprécier la moralité conjugale d'un pays donné, il ne suffit pas de calculer le taux des adultères, mais il faut encore tenir compte de l'état de la nuptialité, des conditions dans lesquelles se contractent les mariages, de leur durée moyenne, de l'âge respectif des époux, de la nature des régimes matrimoniaux adoptés, etc. Il y a même des actes dont il est bien difficile de dire s'ils sont de moralité positive ou négative: tel, le divorce.

On voit aisément quels rapports il y a entre cette catégorie de faits et ceux dont il a été traité précédemment sous le titre de *Sociologie morale et juridique*. Les uns et les autres sont relatifs aux règles du droit et de la morale; mais ces

règles sont considérées, dans les deux cas, de deux points de vue différents. Ce qu'on cherchait dans la troisième section, c'est la manière dont elles se sont progressivement constituées ; ce sont leurs origines que l'on tâchait d'atteindre. L'étude était génétique. Ici, on les prend toutes constituées et l'on observe la manière dont, une fois formées, elles sont appliquées par les hommes. Ce sont les conditions, non plus de leur formation, mais de leur fonctionnement, que l'on entreprend de déterminer. Assurément, il y a entre ces deux ordres de recherches une étroite solidarité. En effet, pour expliquer une règle, il faut en connaître la signification véritable et cette signification ressort, en partie, de la manière dont elle est entendue et pratiquée. Nous nous méprendrions, par exemple, sur ce qu'était la *patria potestas* à certaines époques de l'histoire romaine, si nous n'en savions que ce que nous apprennent les textes juridiques. D'un autre côté, les états mentaux d'où est résulté un précepte moral se retrouvent parmi les facteurs qui déterminent la façon dont il est appliqué. Il n'en reste pas moins que ces deux sortes d'études sont très différentes et orientées, pour ainsi dire, dans deux directions presque opposées. Dans l'une, on se tourne vers le passé et l'on considère la règle morale dans la suite de son évolution; car c'est le seul moyen de découvrir les éléments dont elle est composée. Dans l'autre, on la fixe à un instant précis du temps pour mesurer et le degré d'autorité qu'elle a, à ce moment, sur les consciences, et les causes qui font varier l'étendue de cette autorité. Les procédés de recherche ne sont pas, d'ailleurs, les mêmes dans les deux cas : là, c'est l'histoire et l'ethnographie comparées que l'on emploie ; ici, c'est surtout la statistique.

Nous réunirons donc désormais dans la quatrième section, sous une même rubrique, tout ce qui concerne le fonctionnement des règles juridiques et morales, que ce fonctionnement soit étudié à travers les actions honnêtes et correctes, ou à travers les faits immoraux et délictueux. Car ces différents phénomènes sont inséparables les uns des autres. En principe, chaque chapitre de la section précédente devrait avoir ici son correspondant. A l'organisation domestique répond la statistique de la vie domestique (célibat et nuptialité, divorces, veuvages, nombre d'enfants par famille, nombre des enfants élevés en dehors de la famille, nombre des adoptions, etc.); à l'organisation politique, tout ce qui se rapporte

à l'intensité de la vie publique (nombre des électeurs aux élections, mesure de l'activité législative, administrative, etc.); au droit criminel, toutes les études relatives à la façon dont les règles de ce droit sont violées (criminologie proprement dite), dont les peines édictées par le code sont administrées par les juges ou appliquées dans les pénitenciers (pénologie). — Comme toutes ces recherches ont nécessairement pour matière des actes accomplis par les hommes — car les institutions sociales ne vivent et ne fonctionnent que dans la conduite des citoyens, des fonctionnaires, etc.. — nous avions pensé à appeler *pragmatologie* la science qui traite de cet objet, afin d'en bien faire sentir l'unité. Mais comme, d'un autre côté, tout néologisme qui n'est pas préparé et plus ou moins réclamé par l'usage, n'a guère de chances de réussir, nous nous bornerons provisoirement à appeler cette branche de la sociologie d'après les deux disciplines principales qui la constituent, *Sociologie criminelle et Statistique morale*, sans méconnaître les inconvénients de cette expression composée que nous serions heureux de voir disparaître.

E. D.

I. — Statistique de la vie domestique et conjugale

Par M. Durkheim

KOLLMANN (Paul). — **Die sociale Zusammensetzung der Bevoelkerung im deutschen Reiche** (*Composition de la population dans l'Empire allemand*). IVe article. Jahrbuch f. Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft, 1900, 2e fascicule, p. 59-107.

Dans une série d'articles, M. Kollmann a essayé de déterminer, d'après les résultats du recensement de 1895, comment la population allemande était professionnellement organisée. De ce travail, nous détachons la dernière partie où se trouvent étudiés les rapports de l'activité professionnelle avec les différentes conditions domestiques.

Célibataires, époux et veufs sont d'abord classés en quatre catégories ; la première comprend ceux qui exercent une profession, la seconde, les domestiques, la troisième, les individus sans profession à la charge d'une famille, la quatrième,

les individus sans profession qui ne sont à la charge d'aucune famille. Chaque sexe se comporte d'une manière différente. La grande majorité des hommes qui ont une profession est mariée : à partir de trente ans, la proportion est de 80 et 85 p. 100 ; au contraire, les femmes qui ont un métier sont pour le plus grand nombre ou des célibataires, ou des veuves. De trente à quarante ans, la proportion des veuves, tout en étant plus élevée que celle des célibataires, est inférieure à celle des femmes mariées (23 p. 100 au lieu de 42 p. 100); mais, au delà de cinquante ans, ce sont les veuves qui tiennent la tête sur les deux autres catégories d'état civil. Inversement, les parents à la charge de leurs familles sont presque tous des célibataires pour ce qui regarde les hommes, tandis que les femmes dans cette situation sont presque toutes mariées. Les veuves elles-mêmes sont beaucoup moins nombreuses dans cette classe que les épouses. C'est que l'homme ne se résigne à cette condition que quand il est empêché de fonder lui-même une famille, tandis que la femme n'y parvient que par le mariage.

Des faits plus intéressants apparaissent quand, dans chaque profession, on distingue les employeurs ou chefs d'entreprises et les employés de toute sorte. D'une manière générale, la nuptialité des premiers est à la fois supérieure à celle des seconds et plus précoce. L'écart est énorme jusqu'à trente ans et il reste considérable ensuite. Pour ce qui est des femmes, la situation est la même pendant la première période ; mais elle se renverse à partir de trente ans. La proportion des femmes mariées est de 53 et de 55 p. 100 pour les employées, et seulement de 27 et 13 p. 100 pour les femmes qui sont à la tête d'une entreprise. Seulement, ce que ces dernières ont perdu à la colonne des épouses, elles le retrouvent à la colonne des veuves. Sur 100 femmes qui occupent ainsi une situation indépendante, il y a 44 veuves de trente à cinquante ans, et 73 au delà, tandis que, parmi les ouvrières, les proportions sont respectivement de 13 et de 28 p. 100. La meilleure nuptialité de ces dernières à partir de trente ans n'est donc qu'apparente ; elle vient uniquement de ce que, dans cette condition sociale, les veuves se remarient beaucoup plus que dans les conditions plus favorisées. Le fait mérite d'être retenu. En effet, on a souvent dit que la veuve n'avait qu'une très médiocre aptitude à convoler en secondes noces. Il y aurait probablement lieu de distinguer à ce sujet entre

les différentes classes de la société. Dans les classes inférieures, la tendance à contracter un nouveau mariage doit être beaucoup plus forte que ne le laissent supposer les chiffres globaux.

Le genre de profession exerce aussi une influence marquée sur ces mêmes phénomènes. C'est dans l'agriculture que la nuptialité des directeurs d'entreprises est maximum ; c'est là aussi qu'elle est le plus précoce ; sur 100 propriétaires de seize à trente ans, il y en a déjà 80 de mariés. Par une singulière anomalie, que l'auteur n'explique pas et ne remarque même pas, ce chiffre s'abaisse à 58 p. 100 de trente à cinquante ans, pour se relever à 84 p. 100 à la période suivante. Cette diminution s'explique en partie par le chiffre considérable des veufs entre trente et cinquante ans, qui est relativement supérieur à celui qu'on constate après cinquante ans. Le rural, qui est prompt à se marier, a donc peu de goût pour un second mariage, s'il devient veuf alors qu'il est encore dans la force de l'âge. Il en est de même pour les femmes de la même condition. Contrairement aux chefs d'entreprises, les ouvriers agricoles sont ceux dont la nuptialité est minimum, en même temps que la plus tardive. C'est dans l'industrie qu'ils sont le plus favorisés. Mais il en est autrement pour les femmes. A noter également le nombre relativement très faible de veuves parmi les femmes qui sont à la tête d'une entreprise industrielle ; on en trouve seulement 2,31 et 59 p. 100 selon les âges, au lieu de 18,66 et 86 p. 100 dans l'agriculture ; autre preuve de ce fait que la nuptialité des veuves varie dans des proportions considérables selon les conditions sociales.

La grandeur de l'entreprise est aussi, par elle-même, un facteur important de la nuptialité. C'est chez les directeurs de grandes entreprises qu'elle est le plus faible, comme si elle variait en fonction inverse de la situation économique. C'est l'inverse pour l'ouvrier, qui se marie beaucoup plus dans la grande entreprise que dans la petite ; l'écart est même très considérable. L'auteur explique ces faits par des considérations purement utilitaires. Le phénomène est, sans doute, beaucoup plus complexe et ces variations de la nuptialité ne sont probablement pas sans causes morales.

PRINZING. — **Die sociale Lage der Witwe in Deutschland** (*La situation sociale de la veuve en Allemagne*). Ztschrf. f. Socialw., 1900, n° 2, p. 96-109 et n° 3, p. 199-205.

PRINZING. — **Grundzüge und Kosten eines Gesetzes über die Fürsorge für die Witwen und Waisen der Arbeiter.** *Ibid.*, n° 4, p. 262-277.

La condition de la veuve a toujours passé pour peu digne d'envie. M. P. apporte à l'appui de ce sentiment populaire les précisions de la statistique. Il détermine la part des veuves dans les différentes professions et conditions et résume le résultat de son analyse dans la proposition suivante : « Dans l'ensemble de l'Allemagne, un peu plus du sixième des veuves ou bien ne vivent que de la charité, soit publique soit privée, ou bien se trouvent placées dans la situation la plus défavorable à cause de la précarité des emplois où elles servent et de l'insuffisance des rémunérations, cela notamment dans les villes » (p. 109).

Après avoir établi cette déplorable condition du veuvage, l'auteur en cherche les conséquences. C'est d'abord un accroissement de la mortalité que l'on observe à tous les âges et dans tous les pays (p. 200) ; un accroissement de la tendance au suicide (p. 201-202) ; enfin, un accroissement de la criminalité qui ne cesse qu'aux derniers âges de la vie. Cette aggravation porte surtout sur les crimes contre la propriété (p. 203). La conclusion de l'auteur est que l'État doit intervenir pour améliorer cette situation de la veuve. Le second article, dont nous donnons plus haut le titre, a précisément pour objet de tracer le plan d'une caisse d'assistance pour les veuves et les orphelins.

Si intéressants que soient les faits qui nous sont ainsi présentés, ils nous paraissent comporter, sur plus d'un point, une interprétation sensiblement différente. Tout le travail est dominé par cette idée que la situation de la veuve est beaucoup plus mauvaise que celle du veuf. Or, si l'on apprécie l'une et l'autre d'après les mêmes critères, c'est la conclusion contraire qui s'impose. Pour ce qui concerne la mortalité, celle du veuf est beaucoup plus aggravée. De même pour le suicide. De vingt à vingt-cinq ans, le veuf se tue 1,45 fois plus que l'homme marié, 3,37 fois plus à la période suivante, tandis que pour la veuve, le coefficient est seulement de 1,05 et de 2,61 ; et le rapport est sensiblement le même aux âges suivants. Le veuvage touche donc plus profondément l'homme que la femme ; elle sait plus facilement se passer de l'homme que l'homme ne sait se passer d'elle. Nous avons dit ailleurs

quelles sont, selon nous, les raisons de cette différence.

Il y a toutefois un point où la femme perd plus que l'homme à la dissolution du mariage ; c'est pour ce qui concerne la moralité. Sa tendance au crime et au délit est, en ce cas. beaucoup plus renforcée que celle de l'autre sexe. L'aggravation est, pour elle, de 2.5; 2; 1,5; 1,2 selon l'âge ; celle de l'homme est seulement de 1,5; 1,9; 1,6; 1,2; 0,6. C'est la preuve que la moralité de la femme est moins profondément enracinée que celle de l'homme, puisqu'elle résiste moins bien au choc des événements dès que, par suite des circonstances, elle en subit plus directement l'action. Autrement dit, la nature de la femme est moins fortement socialisée que celle de l'homme, vérité dont nous avons donné d'autres preuves dans notre *Suicide*.

E. FAHLBECK. — **Contributo allo studio demografico delle famiglie e delle generazioni umane.** Riv. ital. di sociologia. IVe année, fasc. I, p. 26-34.

L'article a pour objet de déterminer, par des données statistiques précises, de quelle manière les familles disparaissent dans les classes supérieures de la société. De génération en génération, la natalité s'affaiblit de la manière la plus régulière. Au bout de trois générations, 83 p. 100 des familles observées étaient éteintes. Celles qui survivent à cette phase critique voient, au contraire. leur durée augmenter très sensiblement. De cette extinction relativement rapide résulte une circulation de la matière sociale. A mesure que des vides se font dans les rangs des classes supérieures, des éléments nouveaux, issus des classes inférieures, s'élèvent et viennent occuper les places vacantes. Il y a ainsi une ascension forcée que rien ne peut empêcher. L'auteur, avec un excès d'optimisme, attribue à cette constatation démographique une influence moralisatrice qu'elle ne saurait avoir.

JUGLAR (CLÉMENT). — **Des rapports que la statistique peut établir entre les mariages et les naissances d'un pays et sa situation économique.** Journ. de la Société de Statistique de Paris, 10 mai 1900, p. 150.

Tend à montrer par un certain nombre de chiffres que la nuptialité et la natalité baissent au moment où se liquident les crises économiques.

CAPITANT. — **Renseignements statistiques sur le divorce et la séparation de corps.** Bulletin de la Société dauphinoise d'ethn et de stat.

BORDIER. — **Le divorce et la séparation de corps au point de vue démog. et ethn.** — *Ibid.*

II. — Statistique de la moralité sexuelle

Par M. Durkheim

LINDNER (Friedrich). — **Die unehelichen Geburten als Sozialphaenomen** (*La natalité illégitime comme phénomène social*). Leipzig, A. Deichert, 1900, p. x-238, in-8° (avec deux cartes).

C'est exclusivement à la Bavière que l'auteur emprunte les éléments de sa recherche. Mais, pour circonscrit que soit ainsi le champ de ses comparaisons, il ne laisse pas d'être bien choisi. La Bavière est, en effet, le terrain de prédilection de la natalité illégitime ; à ce titre, elle tient la tête de toutes les sociétés d'Europe. D'un autre côté, le taux de cette natalité y présente une grande variété suivant les provinces.

Deux procédés sont concurremment employés par M. Lindner pour mesurer l'intensité du phénomène qu'il étudie : d'après la proportion des naissances illégitimes dans l'ensemble des naissances, ou bien d'après le nombre des enfants que mettent au monde, par année moyenne, cent femmes non mariées de 15 à 50 ans. Ce double critère est nécessaire. Trop souvent, on est obligé de se contenter du premier, quand on n'en a pas d'autre ; mais il est tout à fait insuffisant. En effet la proportion des enfants illégitimes dans la natalité totale peut être très élevée, non parce que le dérèglement sexuel est très intense, mais parce que la natalité légitime est faible par suite d'une stérilité relative des mariages combinée avec une nuptialité basse. C'est donc un mauvais moyen de mesurer l'intensité de la tendance aux unions irrégulières. L'expérience montre qu'on s'exposerait à de graves erreurs si l'on s'en tenait à cette seule méthode.

Quant aux résultats de l'étude, ils sont de deux sortes : les uns positifs, les autres négatifs. Ces derniers sont peut-être les plus intéressants. Ainsi l'auteur montre que l'état de la législation concernant les enfants naturels, l'étendue des droits qui leur sont accordés ainsi qu'à la mère, n'a pas sur la natalité illégitime l'influence considérable qu'on lui a parfois accordée (p. 74-81). Des pays qui sont soumis au Code

Napoléon ont un taux aussi élevé que d'autres où la fille-mère peut réclamer des secours du père supposé. C'est qu'en effet ces considérations tout utilitaires, ces calculs ne peuvent avoir une action bien profonde sur un phénomène qui dépend, avant tout, d'états physiques et moraux aussi profonds. De même, il paraît bien que la vie urbaine n'est pas aussi destructrice de la moralité sexuelle qu'on l'a dit. Si les grandes villes jouissent à cet égard d'un triste privilège, les petites villes, au contraire, présentent, par rapport aux campagnes, une certaine immunité. Il est vrai que l'on arrive à une conclusion très différente, si l'on n'emploie que la première des deux méthodes indiquées plus haut ; mais c'est précisément un des cas qui en montrent l'insuffisance (p. 81-112).

Quant aux facteurs positifs du phénomène, les plus essentiels seraient, d'après l'auteur, de nature économique (p. 50 et suiv.). Il est incontestable, en effet, que les crises économiques, au moment où elles sont aiguës, sont généralement accompagnées d'une dépression de la natalité illégitime et qu'un mouvement inverse se produit souvent aux époques de grande prospérité. Mais, d'abord, il y a de nombreuses exceptions (p. 61, 62, 63) ; surtout le rapport entre les deux courbes n'a rien de continu. On ne voit pas, d'une année à l'autre, la natalité illégitime croître ou décroître suivant que la cherté de la vie s'élève ou s'abaisse. On sent donc que bien d'autres facteurs doivent intervenir, qui sont purement moraux. C'est ce que M. Lindner contribue lui-même à établir, en faisant voir l'action exercée par les confessions religieuses (p. 68 et suiv.). Les protestants, du moins en Bavière, ont un moindre penchant aux unions irrégulières que les catholiques, et les juifs sont presque indemnes.

Mais de plus, l'influence même du facteur économique a besoin d'être expliquée et pourrait bien dépendre de causes qui n'ont rien d'économique. Par elle-même, la cherté de la vie n'a rien qui détourne de l'union libre ; on pourrait même plutôt s'attendre à ce qu'elle produisît l'effet inverse par cela même que, pour des raisons faciles à comprendre, elle détourne du mariage. L'auteur, pour rendre compte du rapport constaté, est obligé d'attribuer cette diminution de la natalité illégitime aux émigrations plus nombreuses que l'on observe pendant les années de crise. Mais si l'on songe que, d'une année à l'autre, le nombre des enfants naturels baisse parfois de 4 000 unités, soit de 25 p. 100, on comprendra l'in-

suffisance d'une telle explication. Ne serait-il pas plus naturel d'admettre que la natalité (légitime ou non) varie comme l'intensité de l'activité publique? Quand la vitalité générale est rehaussée, celle des particuliers participe à ce rehaussement qui se manifeste de toutes les manières : on a besoin de vivre et d'agir davantage; on a soif de plaisirs; confiant dans l'avenir, on se lance volontiers dans les aventures, et, par suite, les unions irrégulières, comme les autres, se multiplient. Ce qui tend à confirmer cette interprétation, c'est ce fait, signalé par l'auteur lui-même, que les périodes d'agitation politique sont également accompagnées d'un relèvement de la natalité légitime et illégitime (p. 56, 61). On voit que, sous cet aspect, les variations de la natalité illégitime prennent une tout autre signification : elles symptomatisent les variations par lesquelles passe l'état mental et moral du pays.

Dans un dernier chapitre (p. 179-281), M. Lindner s'efforce de déterminer, toujours au moyen de données statistiques, ce que deviennent, une fois nés, les enfants naturels.

E. D.

NEUMANN. — **Die unehelichen Kinder in Berlin**. Jena, Fischer, p. 78, in-8°.

III. — De la moralité et de la criminalité en général suivant les pays

Par MM. Durkheim et Richard.

FOUILLÉE (Alfred). — **La France au point de vue moral.** Paris, Alcan, 1900, p. vi-416, in-8°.

Ce livre est composé de quatre études, qui, au premier abord, peuvent paraître assez indépendantes les unes des autres. Si nous comprenons bien l'auteur, c'est le livre III, sur la criminalité en France, qui constitue la partie centrale de l'ouvrage. En effet, M. Fouillée se propose d'étudier la crise morale dont souffre notre pays; or, cette crise s'exprime de la manière à la fois la plus nette et la plus objective dans les mouvements de la criminalité.

M. Fouillée n'a aucune peine à établir que les progrès anormaux de la criminalité française au cours de ce siècle ne sauraient être expliqués ni par les progrès parallèles de la civili-

sation, qui n'ont pas pour conséquence nécessaire un accroissement d'immoralité, ni par le seul état économique. La vraie cause en doit être recherchée dans une sorte de désarroi et de désorganisation de la conscience morale française. La grande secousse révolutionnaire a déterminé un déclassement général des idées comme des individus, sans qu'un reclassement nouveau se soit encore établi. Les fins les plus contraires sollicitent successivement ou simultanément les volontés sans qu'aucune prenne sur les autres une prépondérance reconnue (p. 23 et suiv.). C'est à ce désarroi général qu'il faut attribuer avant tout « l'effroyable montée de la criminalité juvénile » (p. 153). Et l'école laïque n'est pour rien dans cette déplorable ascension qui a commencé bien avant nos récentes réformes pédagogiques (p. 158 et suiv.).

Mais par quels moyens lutter contre le mal ? M. Fouillée en propose un assez grand nombre qui devraient être, selon lui, employés concurremment : législation contre les progrès de l'alcoolisme, contre la licence des rues, des théâtres, etc., qui excite à la débauche, expansion plus grande des institutions de bienfaisance pour prévenir les tentations de la misère, renforcement de la législation répressive. Mais, si nous ne nous trompons pas, de tous les remèdes, celui qui paraît à M. Fouillée le plus important et le plus efficace, c'est une réforme profonde de l'éducation. C'est en agissant sur les jeunes générations que l'on peut empêcher la corruption de se propager et de s'aggraver en se propageant. C'est là sans doute ce qui explique la grande place qu'occupe dans l'ouvrage la question de l'éducation démocratique ; tout le livre IV (p. 199-389) y est consacré.

Nous sommes, nous aussi, bien convaincu, et nous l'avons dit d'ailleurs, comme M. Fouillée veut bien le rappeler, que le malaise actuel tient essentiellement à une dissolution de nos croyances morales. Les fins auxquelles nos pères étaient attachés ont perdu leur autorité et leur attrait, sans que nous voyions bien clairement, du moins avec l'unanimité qui serait nécessaire, où sont celles qu'il faut poursuivre désormais. Il en résulte un véritable vide dans notre conscience morale. Mais nous n'apercevons pas comment les remèdes conseillés par M. Fouillée permettent de le combler. Comment de simples procédés législatifs pourraient-ils avoir un tel effet ? Ils ne sauraient nous donner des fins nouvelles à aimer et à vouloir. Ne voit-on pas, d'ailleurs, que les faiblesses du

magistrat ou du législateur ne font que traduire, tout en la renforçant, la désorientation ambiante et qu'il faut avant tout mettre un terme à celle-ci si l'on veut faire cesser celles-là. Reste l'éducation et, sans nous en exagérer l'influence, nous pensons que, bien dirigée, elle peut n'être pas inefficace. Mais pour qu'elle fasse le bien qu'on en peut attendre, encore faut-il qu'on montre aux maîtres à quel idéal nouveau ils doivent s'attacher et attacher le cœur des enfants, puisque c'est là le grand *desideratum* de notre situation morale. Or, nous ne voyons pas comment le livre de M. Fouillée nous aide à le découvrir. C'est plutôt un effort pour consolider ce qui peut être conservé de la discipline existante, qu'une tentative pour déterminer la voie dans laquelle il convient de s'engager résolument. E. D.

J. MATIGNON. — **Superstition, crime et misère en Chine**. Souvenirs de biologie sociale. 1 volume de la bibliothèque de criminologie. Lyon, Storck, 1899, p. 380, in-8°.

Ce livre est une collection d'études ethnographiques dont la moitié au moins n'intéressent à aucun titre la sociologie criminelle. Nous avons déjà rendu compte dans l'*Année sociologique* (t. II, p. 423) des chapitres consacrés au suicide et à l'auto-crémation des prêtres boudhistes. Notre analyse sera donc brève.

L'ethnographie peut apporter à la sociologie criminelle le concours le plus direct, mais à la condition d'être traitée scientifiquement. La première condition que l'ethnographe doit remplir, c'est de ne se proposer ni la satire ni l'éloge du peuple qu'il étudie. Celui qui se sent incapable d'une telle impartialité agirait sagement en s'abstenant de toute étude sociologique. Malheureusement, tel est le cas ordinaire des voyageurs français, surtout lorsqu'ils étudient les peuples civilisés de l'Extrême-Orient. Ils prétendent apprécier et juger les faits qu'ils ont seulement pour tâche de constater, de classer et de comprendre.

A cet égard la publication de M. Matignon n'ajoutera rien à la réputation de la science française. Nous éprouvons même quelque confusion en la comparant à certaines publications américaines, notamment aux deux livres de Smith, *Chinese Characteristics* et *Village Life in China* où l'esprit d'observation s'allie à une complète impartialité.

M. Matignon étudie les superstitions des Chinois, mais sans aucun critère. Il distingue arbitrairement la superstition de la religion et il réussit seulement à montrer que les Chinois n'ont encore aucune conception positive du monde. Il nie sans preuve le caractère religieux du taoïsme et du confucianisme, et en cela il se montre totalement asservi aux conceptions occidentales sur les limites de la religion et de la philosophie. Son effort est surtout de présenter aux Occidentaux un tableau poussé au noir des superstitions de la Chine, mais il oublie qu'une ethnographie impartiale pourrait mettre beaucoup d'Occidentaux contemporains au même rang que les Chinois. Où est l'investigation criminologique en tout cela? Nous l'avons cherchée sans trop réussir à la trouver. Le lien de la superstition et de la criminalité est lâche et conçu d'une façon anti-sociologique. La société chinoise a du crime une conception définie qu'il faut aller chercher dans son code pénal; mais M. Matignon applique les critères occidentaux. De là ses études sur la pédérastie et le suicide.

Sans doute, selon l'auteur, la fréquence des infanticides est un effet de la superstition. Le meurtre des petites filles, en effet, est très souvent la conséquence des croyances relatives au culte des ancêtres. Mais l'auteur oublie ici sa distinction initiale de la superstition et de la religion. Le culte des ancêtres est une religion sanctionnée par le taoïsme et le confucianisme. S'il conduit ses adeptes à l'infanticide, c'est la preuve que la conscience domestique, quand elle est sans contrepoids, fait obstacle au respect de la vie humaine. Mais les institutions pénales de la Chine respectent ces abus de pouvoir, puisqu'une attitude défensive envers les sévices paternels est assimilée au parricide et punie des peines les plus rigoureuses. Ici encore, l'optique occidentale défigure les faits aux yeux du sociologue.

Ce livre prouve une fois de plus que, faute d'une sérieuse préparation sociologique, l'observation sociologique directe risque bien souvent de rester stérile.

G. R.

BENDA (ANTONIO). — **La questione meridionale. Inchiesta** (*la question méridionale. Enquête*). Milan, Palerme, Sandron, 1899, p. 229, in-8°.

Cet ouvrage intéresse indirectement la sociologie criminelle, car, ans les études de Niceforo sur l'*Italie barbare*, il n'aurait sans

doute pas vu le jour. C'est le résultat d'une enquête ouverte par la revue le *Pensiero contemporaneo* sur la dualité morale de l'Italie actuelle. Cette dualité est-elle réelle ? Quelle cause peut-on y attribuer ? Faut-il accorder la prédominance aux facteurs physiques, ethniques, économiques, politiques ou historiques ?

Les réponses sont nombreuses. Bella nie le dualisme. Sergi en affirme la réalité et l'explique par l'opposition de la race méditerranéenne et de la race européenne. Loria l'attribue à l'inégale densité de la population, Venturi à l'inégale productivité spontanée du sol ; Ferrero choisit cette occasion de répudier le matérialisme sociologique et de proclamer la nécessité de l'investigation historique.

Cette opinion, sinon cette conclusion, serait la nôtre. Jusqu'à la fin du xve siècle, la destinée de l'Italie méridionale ne se distingue pas encore de celle de l'Europe féodale. A dater de ce moment trois causes commencent à modifier son histoire. Les deux premières sont d'ordre général : l'une est l'orientation nouvelle donnée à la navigation du monde qui déserte la Méditerranée, abandonnée pour longtemps aux corsaires turcs et africains. La seconde est le régime inquisitorial, aggravé après le Concile de Trente, et qui frappe successivement, après Bruno et Campanella, tous les initiateurs, en sorte que la torpeur intellectuelle vient aggraver les effets de la torpeur économique. La troisième cause est d'ordre politique. C'est l'installation définitive des Espagnols qui appliquent à l'Italie du Sud leur système ordinaire de compression et d'extorsion. Aucune race, si bien douée qu'elle fût, ne pouvait résister à un pareil concours d'événements contraires à son développement. Aujourd'hui, la Méditerranée est redevenue la grande voie du commerce du monde, le régime inquisitorial est aboli sans retour et l'Italie méridionale fait partie d'une nation politiquement indépendante. Elle ne restera pas l'*Italia barbara*.

G. R.

VERONI. — **La criminalita a Roma e nella provincia**. Archivio di psichiatria, antrop. crimin. e scienze pen., 1899, fasc. V et VI.

IV. — Facteurs divers de la criminalité

Par MM. Durkheim et Richard

ALBANEL (Louis). — **Le crime dans la famille**. Paris, Rueff, 1900, p. 238, petit in-8°.

M. Albanel, dont nous analysions il y a deux ans une communication faite au Congrès international de statistique de

Saint-Pétersbourg sur l'enfance criminelle, a, dans ce volume, réuni et classé les observations que sa fonction lui permet de faire journellement.

Juge d'instruction à Paris depuis de longues années, il a pu étudier jusqu'à six cents jeunes malfaiteurs et procéder à des enquêtes approfondies sur le milieu social auquel ils appartenaient ; son œuvre a donc la valeur et l'intérêt d'une véritable expérience sociologique.

Les jeunes malfaiteurs étudiés par M. Albanel appartenaient tous au milieu parisien : ils n'étaient pas localisés dans un quartier spécial de la grande ville. Les observations de l'auteur ne nous en renseignent que mieux sur les relations de la criminalité infantile et de la vie urbaine.

Le livre comprend une étude de sociologie théorique subdivisée en deux parties, consacrées l'une aux parents, l'autre aux enfants, et une étude de sociologie appliquée, c'est-à-dire un examen de la valeur comparative des mesures répressives ou préventives opposées à la criminalité infantile.

Si intéressants que soient toujours les détails de cette exposition, nous ne pouvons suivre l'auteur pas à pas. Cherchons plutôt à dégager le sens sociologique des observations qu'il a recueillies.

Une première constatation, dont l'importance est capitale, est que le jeune délinquant n'est pas le produit d'une fatalité héréditaire. Il a très souvent (3 fois sur 4) des frères et des sœurs élevés comme lui et qui cependant restent irréprochables. « Si l'on veut former un total général comprenant tous les âges et toutes les natures de délits, nos 600 familles avaient eu à élever et à éduquer 2.320 enfants; si l'on en retranche 70 qui n'ont eu que des enfants uniques, on voit que 530 familles ayant au moins deux enfants avaient eu à élever 2.250 enfants, soit plus de 4 en moyenne... Seize cent soixante quinze enfants se conduisaient bien, c'est-à-dire 3 sur 4 en moyenne » (p. 158). Non seulement l'hérédité n'explique pas à elle seule les dispositions de l'enfant au délit, mais encore les conditions sociales faites à la famille et les exemples puisés dans le milieu domestique n'agissent pas sur l'enfant d'une façon irrésistible.

Les familles de ces jeunes délinquants appartiennent la plupart du temps au prolétariat. « Les chapitres relevés sur les 600 familles qui font l'objet de l'enquête indiquent que 390 étaient originaires de la province, 54 de l'étranger et

156 seulement de Paris » (p. 2). Ce sont les émigrants qui fournissent le plus fort contingent.

Toutes les industries parisiennes étaient représentées sur cette liste. « Cependant les journaliers, les hommes de peine étaient en plus grand nombre que les ouvriers techniques de tous ordres et que les employés d'administrations publiques ou privées » (p. 5). Les ouvriers gagnaient en moyenne de 6 à 10 francs par jour; les journaliers n'arrivaient guère qu'à des salaires variant de 4 à 5 francs. En général, le gain du père et de la mère était l'unique ressource de la famille (p. 6 et 7).

Sur ces 600 familles, « 66 logeaient en garni; 484 étaient dans leurs meubles... Le prix des garnis était uniformément de 4 à 6 francs par semaine. Les loyers s'élevaient en moyenne de 150 à 300 francs. » La condition économique faite à ces familles était donc celle de la très grande majorité des prolétaires parisiens dont les enfants sont indemnes de condamnations. Les observations recueillies par M. Albanel autorisent donc à mettre sérieusement en doute la théorie du déterminisme économique en matière criminologique.

Quelle était dans ces familles la situation morale de la société conjugale ? « Sur 600 familles, 298 parents étaient mariés et vivaient ensemble; 130 étaient veufs; 24 s'étaient remariés après leur veuvage; 19 étaient divorcés; 59 vivaient en concubinage; 34, tout en étant mariés, vivaient séparés de fait; 22 enfants étaient élevés par leur mère naturelle vivant seule; 4 d'entre eux n'avaient pas de parents connus s'étant occupés d'eux, à défaut du père et de la mère morts ou disparus. » L'auteur note donc que, sur ces 600 familles, « 302, plus de la moitié, avaient été désorganisées par la mort, le divorce, l'abandon ou même n'avaient point été constituées. » Soit, mais les mêmes chiffres prouvent que, dans la moitié des cas, la société conjugale subsistait normalement et que, dans la moitié des cas restant (130 + 24), elle n'avait été dissoute que par la mort. La dissolution des liens domestiques n'explique donc pas la criminalité infantile aux yeux de celui qui veut appliquer à ces questions les règles de l'induction scientifique.

La société conjugale peut être intacte alors que, cependant, les parents sont indignes, incapables ou étrangers à la notion de leurs devoirs. Il faut donc examiner deux questions : 1° Avant le délit, les jeunes délinquants sont-ils, en majorit,é

des enfants abandonnés? 2° Après le délit, les parents témoignent-ils de la même négligence ou de la même indifférence?

Or voici les réponses de l'auteur :

1° « Sur 600 familles, 268 parents travaillaient au dehors sans que personne prît soin des enfants pendant la journée : 291 enfants étaient, par contre, surveillés par la mère qui restait à la maison pendant que le père travaillait à l'usine, etc.; 41 enfants, enfin, orphelins ou que les parents ne pouvaient surveiller eux-mêmes, avaient été confiés aux grands parents, à des frères ou à des sœurs adultes ou aux patrons chez lesquels ils logeaient » (p. 38).

2° « 264 parents ont demandé que l'enfant arrêté ou traduit en justice leur fût rendu ; 91 ont désiré que leur enfant fût mis en correction (or sur ces 91 enfants, 68 avaient été déjà arrêtés, quelques-uns plusieurs fois); 101 préféraient que l'enfant fût placé dans un établissement public ou privé jusqu'à vingt et un ans, plutôt que d'être envoyé en correction : 55 abandonnaient l'enfant à l'assistance publique ; 17 se désintéressaient complètement de leur enfant » (p. 45).

L'auteur ajoute que, dans tous les cas où les parents demandaient que le jeune délinquant leur fût rendu, il avait des frères ou des sœurs dont la conduite était bonne. Ces chiffres prouvent en somme que les liens moraux qui rattachent l'enfant à la famille sont plus souvent relâchés par la nécessité que rompus par la mauvaise volonté des parents.

Comme dans son précédent mémoire, M. Albanel constate « que les voleurs et les vagabonds forment près des quatre cinquièmes des enfants traduits en justice ». Les vagabonds sont de beaucoup les plus nombreux. Viennent ensuite les voleurs à l'étalage. Fait digne d'intérêt ! Ces jeunes « criminels » dérobent surtout aux grands magasins « des chaussures et des effets d'habillement », tels que tricots, gilets, etc. En d'autres termes, ils sont bien souvent poussés au vol par des besoins élémentaires mal satisfaits.

Quant à l'âge, 469 des enfants avaient entre treize et seize ans, c'est-à-dire avaient cessé de fréquenter l'école.

La conclusion est telle qu'on pouvait l'attendre d'un sociologue tel que M. Albanel; c'est qu'il faut opposer à la criminalité infantile des mesures préventives et non des mesures répressives. Il fait l'éloge des « Truant's schools » (école de vagabonds) et des écoles industrielles qui ont été organisées en Angleterre et ont donné de si bons résultats.

D'ailleurs, sans accepter entièrement la doctrine des équivalents de la peine, il nous fait l'honneur de ratifier presque sans réserves les vues que nous avons exposées à ce sujet dans un récent article de la *Revue philosophique*.

Le livre de M. Albanel est un véritable essai de sociologie expérimentale. Il enseigne plutôt à mettre en doute des théories préconçues qu'à adopter une explication unilatérale. L'impression qui en résulte est plutôt fortifiante. Il n'est pas vrai que, même à Paris, la famille ouvrière subisse, comme on le dit si souvent, une « crise terrible » et soit « en pleine dissolution ». Il n'est pas vrai que l'enfant soit criminel en naissant et qu'il subisse une impulsion héréditaire irrésistible. Il n'est pas vrai qu'il cède à la fatalité du milieu ou de l'exemple. Il est encore moins vrai qu'il soit perverti par l'école et par une instruction « sans principes ». Mais il est certain que l'enfant est souvent mal surveillé, qu'il n'est pas gouverné avec une fermeté suffisante et que ses besoins légitimes d'alimentation, de vêtement, de distraction ne sont pas toujours assez bien satisfaits. Contre ces petits vagabonds qui témoignent souvent d'une si remarquable fermeté contre les maux, contre ces voleurs de tricots et de chaussons, la bonté est la seule arme efficace.

G. R.

W. REIN. — **Jugendliches Verbrechertum und seine Bekaempfung**. (*Criminalité juvénile et moyens de la combattre*). Zeitschrift f. Socialw., 1900, nº 1, p. 41-57.

L'accroissement de la criminalité juvénile est un fait constant dans tous les pays civilisés. L'Angleterre seule paraît faire exception ; mais ce n'est qu'en apparence et grâce à certaines pratiques administratives qui empêchent les crimes des mineurs d'apparaître dans les statistiques. L'auteur assigne plusieurs causes à cet accroissement : le développement des grandes agglomérations, qui sont de puissants dissolvants de la vie domestique et d'énergiques stimulants pour toutes les passions, l'âpreté de la concurrence économique et la misère qui en résulte, l'absence de surveillance morale exercée sur les jeunes travailleurs depuis que la corporation a cessé de jouer le rôle qui lui incombait autrefois. Les remèdes proposés sont : une législation protectrice du travail qui prévienne la désorganisation de la famille dans les classes ouvrières, des réformes pédagogiques, des établissements d'éducation spéciale pour les jeunes criminels, le droit, pour l'État, de surveiller la manière dont les enfants sont élevés dans les familles et de les en retirer s'ils y

sont exposés à de mauvaises influences. Nous craignons que ces palliatifs ne soient de bien peu d'efficacité. Ces divers artifices ne sauraient tenir lieu des milieux moraux naturels qui font défaut et qui seuls, par leur action continue, peuvent contenir les penchants criminels. Il faut donc avant tout chercher à les organiser. Ce n'est pas en essayant de galvaniser de vieilles institutions qu'on arrêtera le mal ; c'est en en créant de nouvelles.

E. D.

KELLOR (FRANCES-A.). — **Psychological and environmental study of women criminals** (*Les femmes criminelles ; leur état psychologique et leur milieu*). The American Journ. of Sociol., vol. V, nº 4, p. 527 et nº 5, p. 683.

Observations faites sur 1033 femmes détenues. Les mensurations, sur plusieurs points, ne confirment pas les résultats obtenus par Lombroso. Une des remarques les plus intéressantes est l'infériorité mentale que présenterait la prostituée par rapport à la femme criminelle (p. 543). Au point de vue sociologique, il faut noter la prépondérance des femmes mariées dans l'ensemble de la population féminine des prisons observées. Dans un de ces établissements, sur 1451 femmes, 1012 étaient mariées.

É. D.

BARRETT (ROSA-M.). — **The treatment of juvenile offenders : together with statistics of their numbers**. Journal of the royal statis. Society, juin 1900, p. 183-272.

Nombreux tableaux statistiques relatifs à la criminalité juvénile dans les différents pays d'Europe.

MARRO (ANTONIO). — **Influence of the puberal development upon the moral character** (*Influence de la puberté sur le caractère moral*). American Journ. of Sociol., vol. V, nº 2, p. 193-320.

A l'aide de statistiques recueillies dans des maisons de correction et des établissements d'instruction, l'auteur essaie de démontrer que l'apparition de la puberté, par la pléthore de vie qui l'accompagne, accroît les penchants immoraux. Mais tout ce qui paraît ressortir des faits qu'il a réunis, c'est que la moralité des enfants subit un fléchissement vers la quatorzième année. La cause en est-elle à la puberté ? L'auteur l'affirme, plus qu'il ne le prouve. Il ne faut pas oublier que cet âge est critique à plus d'un point de vue. C'est le moment où le sujet est comme partagé entre deux régimes moraux ; celui de la seconde enfance, d'où il sort, et celui de l'adolescence, où il commence à entrer. De là, naturellement, une certaine inconsistance qui se traduit dans la conduite.

E. D.

LEAL (AURELINO). — **La Religion chez les condamnés à Bahia.** Arch. d'Anthrop. crim , 1899, p. 605-631.

Traite de certaines superstitions observées dans un pénitencier de Bahia et de leur influence sur la criminalité.

FERRI. — **Sociologia criminale.** 4ᵉ édit., Turin, Bocca, 1900, p. VIII-999.

CHRISTISON. — **Crime and criminals.** 2ᵉ édit., Chicago, J.-S. Christison, p. 127, in-12.

R. MARSH. — **The crime and the criminal.** New-York, New Amsterdam Book Cᵒ, 1899, p. 346, in-8ᵒ.

GÉOLARD. — **Le détenu dans ses relations intra- et extra-muros.** Arch. d'Anthrop. crim., 15 juillet et 15 sept. 1899.

LOMBROSO. — **La race dans l'étiologie du crime.** Humanité nouvelle, avril 1899.

PENTA (PASQUALE). — **Intorno alla influenza delle stagioni sui reati.** — Riv. mens. di Psichiatria, oct. 1899.

V. — FORMES SPÉCIALES DE LA CRIMINALITÉ ET DE L'IMMORALITÉ

(Attentats contre les personnes et les biens, vagabondage, suicide, prostitution.)

Par MM. DURKHEIM et Gaston RICHARD.

BOSCO (AUGUSTE). — **Législation et statistique comparées de quelques infractions à la loi pénale.** Extrait du *Bulletin de l'Institut international de statistique.* T. XI, Rome, 1900.

La méthode comparative, en sociologie criminelle, ne saurait être appliquée avec précision, sans le concours de la statistique morale. Mais l'on sait combien il est difficile de comparer les statistiques de deux peuples quand ils ont une législation quelque peu différente. M. Bosco s'est depuis longtemps attaché à donner à ce problème une solution sans laquelle on ne saurait guère espérer voir progresser la sociologie criminelle. Récemment il recherchait comment il serait possible d'unifier les procédés de classement en usage dans

les différents bureaux de statistique. Cette fois il aborde un problème plus épineux, la comparaison des différentes législations au point de vue du sens et de la valeur des données statistiques. Comme il ne peut étudier à la fois toute la législation pénale, il s'est contenté de considérer les principales offenses aux biens juridiques : l'homicide, la lésion personnelle, le viol et l'attentat à la pudeur, le vol, la rapine et l'extorsion.

Le mémoire de M. Bosco comprend une partie générale et une partie spéciale. Cette dernière échappe à l'analyse, mais n'en doit être que plus signalée à l'étude attentive des sociologues et des criminalistes.

La première partie est l'examen des lois pénales des divers pays « en vue de faciliter la connaissance et la comparaison des statistiques criminelles ». L'auteur en montre d'abord la nécessité. « Il n'est plus à démontrer qu'une comparaison du nombre total des délits jugés ou des individus condamnés ne peut aboutir à des conclusions, même approximatives, sur la tendance au crime chez les différents peuples. La loi pénale a une étendue si diverse, même dans des pays qui se trouvent en des conditions semblables de civilisation ; le nombre et les définitions des délits prévus dans les codes pénaux présentent de telles dissemblances, même entre les États où le développement de la science juridique et de la législation a été à peu près identique ; la procédure, l'organisation de la justice, l'action de l'État et les mœurs en rapport à la prévention et à la répression du crime diffèrent si profondément d'une nation à l'autre lors même que les lois et les institutions judiciaires se ressemblent dans leur apparence extérieure, qu'une comparaison superficielle des statistiques criminelles demeure dépourvue de toute valeur. »

« Pour ne donner qu'un exemple, en Allemagne il y a chaque année près de 50 000 personnes condamnées pour injure *(Beleidigung)* ; au contraire, en Angleterre, la statistique n'a pas de condamnés pour cette inculpation parce que les injures verbales ne sont pas d'ordinaire réprimées par la justice pénale et ne donnent lieu qu'à une action civile. Cette différence entre les lois des deux pays suffit pour modifier nos appréciations sur la criminalité de l'Allemagne comparée à celle de l'Angleterre » (p. 52-53).

Or l'on ne peut se passer de la comparaison si l'on veut découvrir la correspondance entre la criminalité et le milieu

social. L'étude du mouvement de la criminalité en un seul pays n'offre pas à l'induction une assise suffisante. Pour que la comparaison soit féconde, il est donc nécessaire de connaître la signification juridique des termes sous lesquels les infractions sont classées et les différences que présentent à cet égard les lois des différents peuples civilisés.

La législation comparée aura ainsi, entre les mains du statisticien, un triple objet : 1° elle précisera la notion de chaque délit suivant les codes des divers États, de manière à en faire saisir les différences et à montrer pour quels délits une comparaison est possible ; 2° elle facilitera les recherches comparatives relatives aux conditions sociales des délits ; 3° elle mettra en évidence les motifs d'aggravation et d'atténuation de l'imputabilité qui sont prévus par les codes à l'égard de chaque espèce de délit (p. 63).

L'auteur passe à l'étude comparative des législations relatives à l'homicide, aux lésions de la personne, au viol et à l'attentat à la pudeur, au vol, à la rapine et à l'extorsion. L'étude des données statistiques suit toujours celle des lois.

En étudiant la législation, l'auteur ne manque pas de distinguer les variétés, les hypothèses et les circonstances.

Le point de départ des statistiques comparées est pour la plupart des pays l'année 1861. Exceptionnellement, ce point de départ est reculé pour la Suède jusqu'à 1855, pour la Hongrie jusqu'à 1874.

L'auteur croit pouvoir résumer à grands traits les enseignements que donne la statistique comparée relativement au mouvement de la criminalité (p. 86 à 91).

Le nombre des meurtres reste presque stationnaire. « Dans la plupart des sociétés contemporaines l'homicide est devenu un crime limité aux délinquants professionnels, au contraire il y a peu de siècles l'homicide était encore un méfait assez répandu même dans les pays où aujourd'hui il n'est commis que rarement. La civilisation a refoulé ce crime entre des limites toujours plus étroites. »

Le nombre des lésions augmente dans presque tous les pays. L'accroissement est ininterrompu en Allemagne, en France, en Belgique, en Autriche, en Suède, en Hongrie et dans les Pays-Bas. L'on n'observe une diminution qu'en Angleterre et depuis 1888. La progression de ces délits dépendrait, d'après l'auteur, de l'usage plus répandu de porter plainte devant la justice. « En effet l'augmentation des lé-

sions concerne surtout les voies de fait d'une moindre gravité envers lesquelles on procède, d'après la plupart des codes, sur plainte de la partie lésée » (p. 87). Néanmoins l'alcoolisme et l'agglomération de la population dans les villes concourent aussi à cette augmentation.

Les crimes contre les mœurs (viol et attentat à la pudeur) augmentent dans la plupart des États. En France seulement le taux de ces crimes s'est abaissé. Mais cet abaissement est-il réel ou dû seulement à un relâchement de la sévérité des parquets ? L'auteur pose la question sans vouloir la trancher.

Le vol subit dans tous les pays des variations notables d'un temps à un autre. « Ceci semble prouver que les vols, surtout les moins graves, sont sujets, plus que d'autres infractions, aux influences économiques, lesquelles changent souvent d'une année à l'autre. » En Angleterre seulement, les vols paraissent diminuer régulièrement depuis dix ans, à mesure que progressent les classes ouvrières. Mais dans ces pays nombre de vols échappent à la poursuite pénale à cause de l'organisation judiciaire.

L'extorsion est un délit qui partout devient plus fréquent. C'est une transformation de la criminalité qui correspond à la culture du milieu. On attente aujourd'hui plus facilement à la propriété d'autrui en le menaçant dans sa réputation qu'en volant à main armée sur les grands chemins.

G. R.

FLORIAN ET CAVAGLIERI. — **I vagabondi. Studio sociologico-giuridico** (*Les vagabonds. Étude sociologique et juridique*). T. II, Turin, Bocca frères, 1900, p. 348, in-8°.

Le premier volume de ce livre, analysé par nous il y a trois ans ici même, retraçait les phases sociales du vagabondage et en montrait la correspondance avec la marche de la civilisation. Le second volume expose les rapports du vagabondage et de la criminalité. Le but de la recherche est ici de savoir si le vagabond est un malfaiteur en tant que vagabond ou en tant que parasite social. La réponse sera que le vagabondage n'est rien qu'un indice de parasitisme et un indice souvent trompeur.

Étudier le vagabondage, c'est donc étudier le *parasitisme social anormal*, le parasitisme auquel manque la protection des institutions civiles.

Cet ouvrage, dont nous venons de formuler l'idée fondamentale comprend trois parties. La première traite du vagabondage comme fait individuel ; la seconde l'étudie comme fait social ; la troisième formule une théorie pénale du vagabondage.

Nous trouvons donc d'abord une psychologie du vagabond. Son principal caractère est la répugnance au travail, l'incapacité organique à se livrer à une occupation continue et méthodique. Dans toutes les races, dans tous les pays, ce caractère négatif est également constaté. L'auteur rappelle la corrélation signalée par M. Ribot entre l'attention volontaire et le travail. Or la débilité de l'attention correspond elle-même à l'infantilisme. Le vagabond est donc l'homme qui cherche à vivre en parasite et il est impossible d'accepter la définition juridique qui en fait un mendiant sans asile.

Il existe un vagabondage moral et intellectuel sans aucun caractère délictueux : il accompagne généralement la neurasthénie et l'épilepsie. Il est donc naturel de constater la fréquence du vagabondage chez les névrosés. Quant à la psychologie des races, les Germains sont beaucoup plus portés à la vie errante que les Latins. En résumé, faiblesse physique, défaut d'attention, absence du pouvoir directeur de la volonté, manque de discipline intellectuelle et morale, fréquence de l'infantilisme et de la misère psychologique, tels sont les traits qui distinguent la psychologie du vagabond.

L'action du milieu physique sur la diffusion du vagabondage est très limitée. Elle a décliné avec l'expansion de la civilisation. Seul l'homme primitif était esclave du milieu ambiant; actuellement l'action en est toute indirecte et s'exerce seulement sur les besoins et le genre d'activité des populations (p. 107 et 108). Les températures excessives font obstacle au vagabondage; une température modérée le favorise ; le vagabondage est plus délictueux au Nord, plus étendu, mais moins dangereux au Midi (p. 110, 111). Le nombre des vagabonds secourus est en général plus grand l'été que l'hiver.

Le vagabond est rare parmi les montagnards, quoique l'émigration normale y soit grande.

L'étude des facteurs physiques apprend donc peu de chose et il faut préférer celle des facteurs sociaux. Mais comment poser le problème ? Les auteurs n'hésitent pas à le simplifier peut-être à l'excès. Le facteur social, c'est pour eux, avant tout, le facteur économique. Ils admettent sans doute que

l'émigration, la prison, l'esprit d'aventure militaire, les pèlerinages, l'instruction sans culture morale, l'excitation à la débauche soutiennent des rapports avec le vagabondage (p. 164 à 175). Mais l'étendue même du développement qu'ils consacrent au facteur économique prouve assez que là est, à leurs yeux, la condition sociale véritable de ce délit.

La première étude est statique, c'est-à-dire que les auteurs étudient le vagabondage dans l'espace, abstraction faite des phases de dépression et d'activité économique. Une seconde étude est consacrée à la correspondance entre les variations et les rythmes de la production.

Considéré dans l'espace, le vagabondage n'est rien moins qu'une conséquence de la rareté des richesses. Aux États-Unis, par exemple, les vagabonds sont rares dans les régions désertiques (Texas, Nouveau-Mexique), ils sont très nombreux au contraire dans les états de l'Est. En France, deux causes influent sur la fréquence du phénomène ; la densité de la population et sa composition. Les grandes cités attirent les vagabonds et c'est surtout dans les grands ports de mer que le taux des condamnations pour vagabondage est le plus élevé. Les départements qui ont le moins de vagabonds sont ceux où l'on compte le moins de chevaux-vapeur. En Angleterre, les vagabonds se rencontrent surtout dans les districts miniers et manufacturiers. De même, le nombre des vagabonds est en raison directe du nombre de ceux qui épargnent, du nombre des rentiers et du nombre des assistés. Bref l'intensité du vagabondage dans une région correspond à la prospérité de cette région et à l'inégale distribution des richesses.

Les variations économiques, lorsqu'elles sont brusques, amènent avec elles une recrudescence du vagabondage. On note en Allemagne l'influence exercée par l'élévation du prix des pommes de terre. D'ailleurs ni en France, ni en Italie, ni en Angleterre, la corrélation du délit et du mouvement industriel n'est aisée à observer.

On peut donc poser maintenant en termes clairs le problème des rapports de la criminalité au vagabondage. Le vagabond est un parasite social et c'est à ce titre qu'il se rapproche du délinquant. D'ailleurs s'il y a une certaine correspondance entre le vagabondage et la fréquence des attentats à la propriété, en revanche l'on n'observe aucun rapport entre ce délit et les crimes contre la personnalité. L'accroissement du vagabondage correspondrait même à la décrois-

sance de la criminalité totale, comme le prouveraient les tableaux qui suivent, dont l'un est emprunté à la statistique de l'Autriche, l'autre à la statistique du Danemark.

1er Tableau. — *Extrait des statistiques officielles de l'Autriche.*

POUR 100,000 HABITANTS de la population recensée ou calculée				POUR 100,000 HABITANTS de la population recensée ou calculée			
Années	Condamnés pour crimes et délits	Condamnés pour contravention	Condamnés pour vagabondage	Années	Condamnés pour crimes et délits	Condamnés pour contravention	Condamnés pour vagabondage
1874	140,38	1319,98	169,12	1885	160,72	2366,11	216,13
1875	145,16	1402,58	182,13	1886	152,94	2433,47	495,18
1876	154,94	1564,78	203,69	1887	145,73	2403,25	491,12
1877	160,78	1766,88	235,89	1888	141,20	2300,78	420,88
1878	153,12	1749,06	214,13	1889	140,47	2303,76	409,29
1879	140,81	1797,14	244,98	1890	145,95	2262,11	369,68
1880	167,25	1945,52	279,34	1891	144,49	2299,26	389,68
1881	189,63	1979,16	289,27	1892	151,37	2247,41	413,88
1882	198,98	2083,05	271,83	1893	140,10	2165,49	359,12
1883	153,88	2176,96	286,78	1894	151,44	2145,16	330,38
1884	158,65	2238,40	306,74	1895	146,86	2110,66	326,36

2e Tableau. — *Extrait des statistiques officielles du Danemark.*

POUR 100.000 HABITANTS DE LA POPULATION RECENSÉE OU CALCULÉE							
Années	Condamnés pour crimes et délits	Condamnés pour contravention	Condamnés pour vagabondage	Années	Condamnés pour crimes et délits	Condamnés pour contravention	Condamnés pour vagabondage
1881	175,20	131,45	83,88	1886	169,06	165,95	95,80
1882	182,31	136,39	90,73	1887	182,87	152,33	86,67
1883	173,96	121,54	75,34	1888	181,07	145,11	78,30
1884	181,44	137,64	72,41	1889	191,91	169,17	89,35
1885	170,44	147,67	81,62	1890	179,29	171,14	98,04

Le lien du vagabondage et de la criminalité professionnelle est en partie artificiel. Il résulte des conséquences d'une première condamnation. La récidive embrigade en quelque sorte

les vagabonds parmi les malfaiteurs de profession. Le régime mental de la prison fait le reste.

La conclusion pratique du livre est contenue dans ces deux thèses.

1° Jusqu'ici l'absence de domicile a été l'élément juridique essentiel du délit de vagabondage. Mais cette situation ne rend point un homme dangereux à ses semblables. Il faut donc abandonner une telle qualification du délit. En revanche il faut retenir l'élément accessoire, le manque des moyens de subsistance, car la société doit pouvoir se défendre contre le parasitisme *anormal* en attendant qu'un autre état social élimine le parasitisme réputé normal, c'est-à-dire le revenu obtenu sans travail personnel.

2° Les mesures préventives doivent accompagner les mesures répressives. L'étude minutieuse du vagabondage réhabilite en grande partie la bienfaisance et l'assistance, surtout quand elles sont combinées avec le travail.

Cette étude atteste une fois de plus combien la sociologie criminelle peut éclairer les doctrines sociales pratiques. La question du vagabondage est en un sens la question sociale tout entière. Si la société moderne veut conserver la liberté civile, elle ne doit pas traiter en suspect l'homme qui, sans attenter à aucun droit, erre à la recherche du travail. Si la société veut réprimer le parasitisme, elle doit le frapper partout et non pas seulement chez les plus déshérités de ses membres.

G. R.

E. TARNOWSKI. — **La mendicità in Russia** (*La mendicité en Russie*). Rivista ital. di Sociol., IVe année, n° 2, p. 176-190.

A en juger d'après les chiffres officiels, la mendicité serait peu développée en Russie. Mais ce n'est qu'une apparence due à différentes causes. Nous ne connaissons que le nombre des cas déférés aux tribunaux. Or, d'abord, la législation n'est pas la même que dans les autres pays d'Europe; puis, au village, la mendicité est rarement l'objet d'une répression, parce qu'elle y est considérée comme une pratique normale. C'est une des formes de l'assistance mutuelle. Chaque village forme une sorte de société d'assurance contre les dommages et revers de tout genre. Le villageois qui, à la fin de l'hiver, se trouve ne plus avoir assez de provisions, prend la besace du mendiant et va demander l'aumône à ses voisins plus for-

tunés. Ni lui ni personne autour de lui ne voit rien d'humiliant à cette mendicité qui, par suite, est ouvertement tolérée. Voilà comment la statistique ne relève que 1 000 ou 1 200 condamnations, alors qu'il y a, année moyenne, au moins 300 000 mendiants dans la Russie d'Europe (p. 176, 189).

Ce sont les centres industriels qui attirent à eux le plus de mendiants. Toutefois, on les voit également se grouper autour des lieux de pèlerinages. D'une manière générale, la religion a une influence marquée sur le taux de la mendicité et, à cet égard, la religion orthodoxe a une action déplorable. Il n'est point de délit auquel elle fournisse une contribution aussi élevée.

Ce n'est pas seulement à ce point de vue que la mendicité se comporte tout autrement que les autres délits. La proportion des femmes y est sensiblement plus considérable (21 p. 100 au lieu de 13 ou 14 p. 100) ; c'est surtout le veuvage qui est cause de cette situation ; sur 100 veufs des deux sexes condamnés pour mendicité, il y a 48 femmes. L'action des saisons est aussi très différente. C'est en février et en mars que le maximum est atteint, le minimum en juillet et août. Les variations que présentent les autres mois sont d'importance secondaire. C'est en mars, au contraire, que tombe le minimum pour les autres délits. C'est la preuve que les différences mensuelles que présentent les condamnations pour mendicité ne sont pas dues exclusivement au facteur économique. Une autre cause intervient ; c'est l'état moral où se trouve la Russie pendant les mois de février, de mars et d'avril, alors qu'elle fait ses dévotions du Carême et se prépare à célébrer les fêtes solennelles de Pâques. Il se produit à ce moment une surexcitation du sentiment religieux qui abaisse la criminalité générale, mais stimule la mendicité par les primes exceptionnelles qui lui sont alors offertes. A noter également la part relativement importante des gens instruits parmi les mendiants.

La fin de l'article est consacrée aux moyens de combattre le mal. Tout est à faire à cet égard. L'assistance publique n'existe pas ; la prison ne fait que des récidivistes. On a pu voir, d'ailleurs, que cet état des choses dépend de causes très profondes ; il tient en partie à des idées et à des pratiques qui ont leurs racines dans la vieille organisation rurale de la Russie.

E. D.

LASCH (RICHARD). — **Die Behandlung der Leiche des Selbstmoerders** (*La manière dont est traité le corps du suicidé*). Globus, LXXVI, n° 4. p. 63-66.

Die Verbleibsorte der Abgeschiedenen Seelen der Selbstmoerder (*Lieux de séjour attribués aux âmes des suicidés*). Globus, LXXVII, n° 7, p. 110-115.

Ces deux articles se complètent et se rapportent au même sujet. Il s'agit de déterminer la manière dont les sociétés inférieures jugent l'acte du suicide. Le second article est celui qui va le plus au fond de la question.

L'auteur classe en quatre groupes les peuples suivant la façon dont ils se représentent la vie du suicidé au delà du tombeau ; on passe d'une catégorie à l'autre sans solution de continuité. Il y a ceux qui ne font aucune différence entre l'âme du suicidé et les autres âmes ; ceux qui assignent à la première un séjour privilégié et une existence particulièrement heureuse ; ceux qui y voient un esprit dangereux, errant sans repos, hostile à tous et même aux autres morts et qui le parquent, pour cette raison, dans un compartiment séparé de l'autre monde ; ceux enfin qui voient dans le suicide un acte irréligieux et immoral, sanctionné par des peines d'outre tombe. Cette dernière conception est presque exclusivement chrétienne.

De ces quatre groupes, le plus intéressant est le troisième, et c'est de lui principalement qu'il est question dans le premier article où l'auteur nous parle des sociétés inférieures qui soumettent le cadavre du suicidé à un rite spécial (ensevelissement à part ou avec accompagnement de cérémonies particulières). Ce sont les pratiques correspondantes aux croyances d'après lesquelles le suicidé ne poursuit pas son existence d'outre-tombe dans la compagnie des autres morts. Mais ces pratiques, comme ces croyances, n'ont pas pour origine une réprobation morale de la mort volontaire : cette réprobation est généralement inconnue de l'éthique primitive. Seulement, l'âme du suicidé, comme celle de tout homme qui est mort de mort violente, est particulièrement redoutée. On lui suppose une sorte de méchanceté constitutionnelle C'est une source de contamination magique. De là les mesures de précautions qu'on prend contre elle ; elles sont dictées par la prudence et non par une indignation morale.

Il nous paraît probable, d'après les faits réunis par Lasch

lui-même, qu'un même peuple n'a pas une seule et unique conception du suicide et de l'existence posthume des suicidés. Les idées qu'on s'en fait varient suivant les cas. Nous voyons en effet des peuples, qui glorifient le suicide dans certaines conditions, l'attribuer parfois à l'influence de mauvais génies; tels les Germains (LXXVI, p. 64), les Chinois (p. 65). Ce doit être surtout le suicide commis dans un moment de dégoût ou de colère qui est redouté et contre lequel on emploie des conjurations. Les sentiments où se trouve ainsi l'âme, au moment où elle renonce à la vie, expliquent la crainte qu'elle inspire. Ces mêmes faits aident à comprendre la pratique des suicides par vengeance.

E. D.

LASCH (RICHARD). — **Der Selbstmord aus erotischen Motiven bei den primitiven Vœlkern** (*Le suicide par amour chez les primitifs*). Zeitschf. f. Socialw., H. 8 et 9, p. 578-585.

Contribution à l'étude du suicide chez les primitifs. A côté du sentiment religieux, l'amour paraît y jouer un rôle important. Toutefois, l'auteur réunit sous cette rubrique des faits assez disparates : 1° le dégoût de l'existence produit par les mauvais traitements infligés à la femme par le mari ; 2° la crainte anticipée d'une existence malheureuse si un mariage redouté se conclut ; 3° la jalousie sexuelle proprement dite. Les deux premiers mobiles n'ont rien de commun avec l'amour ; le titre de l'article induit donc en erreur. Toujours est-il que la femme, dans les sociétés inférieures, se tue souvent. La fréquence de ces suicides tient à deux causes : la nature passionnelle du primitif, son mépris de l'existence.

E. D.

DE GIACOMO. — **La prostituzione a Napoli.** (*La prostitution à Naples*). Naples. Riccardo Marghieri, 1899, p. 176, in-8°.

Cette contribution à l'histoire locale présente, en quelques passages, un intérêt indirect à la criminologie. L'auteur a étudié la réglementation de la prostitution à Naples pendant trois siècles, du XVe au XVIIe. C'est pendant cette période que se développe le « mal de Naples ». Néanmoins les règlements administratifs ne se préoccupent nullement de préserver la santé publique contre la contagion. Ils poursuivent deux fins, l'une est de tirer des prostituées un revenu public en les soumettant à une gabelle, l'autre de les confiner dans des quartiers spéciaux tout en modérant leur luxe. On prend aussi des mesures de sécurité contre les « rufians ». — L'auteur cite un grand nombre de textes administratifs et étudie d'assez près la pro-

cédure du tribunal de San-Lorenzo, chargé de l'application des règlements. Il montre aussi l'effort des jésuites pour assurer par des missions et des processions la conversion des prostituées. Règlements administratifs et apostolat spirituel restent impuissants. Dès le XVIIe siècle, on abolit la gabelle ; les mesures somptuaires tombent en désuétude et il devient de moins en moins possible de confiner les prostituées dans des quartiers spéciaux. La lecture de ce livre pourrait apprendre aux adversaires les plus passionnés de la police dite des mœurs et des règlements sanitaires qu'elle applique arbitrairement que la réglementation de la prostitution ne date pas, comme ils le croient, du commencement du siècle. Le temps présent en a admis les dispositions et leur a donné un but utile, au risque de ne pas l'atteindre le plus souvent.

G. R.

P. DUFOUR. — **Geschichte der Prostitution im Rœmischen Kaiserreich.** Berlin, J. Gnadenfeld.

MANSON. — **Suicide as a crime.** Journ. of Society of comp. legisl. N. S., 1899, juillet.

VI. — Les associations de malfaiteurs

Par M. G. Richard

CHURCH (Richard). — **Brigantaggio e Società segrete nelle Puglie** (1817-1828). **Ricordi del generale R. Church** (*Brigandage et sociétés secrètes dans les Pouilles* (1817-1828). *Souvenirs du général R. Church.*) Florence, Barbèra, 1899, p. 300, in-8°.

Un récit des mesures militaires prises dans les Pouilles pour assurer la répression du brigandage au début de la Restauration semble n'intéresser que bien indirectement la criminologie. Cependant les sociologues criminalistes auraient le plus grand tort de négliger les *Souvenirs du général Richard Church*. On peut y chercher autre chose que des histoires de brigands. Ces *Souvenirs* contiennent et exposent des faits de nature à éclairer d'une lumière très vive les rapports du brigandage et de la criminalité politique.

On sait que la sociologie criminelle fondée par les anthropologistes italiens repose sur l'opposition radicale de la criminalité politique ou évolutive et de la criminalité violente ou atavique. L'école italienne consent à découvrir quelque

rapport entre la criminalité politique et la criminalité astucieuse, l'escroquerie par exemple, mais elle enseigne que le brigandage est la manifestation la plus définie de la criminalité sanglante. Il résulterait de dispositions ethniques qui auraient fait obstacle à l'évolution de la moralité sociale. Si le brigandage a persisté dans l'Italie méridionale et dans les îles alors qu'il a disparu de l'Italie du Nord comme de toute l'Europe nord-occidentale, il faut, nous disent Sergi et ses disciples, attribuer ce fait à la présence d'une race *méditerranéenne*, parente des races qui peuplent l'Afrique du Nord : le tempérament irritable de cette race la rend impropre à une socialité élevée, aussi l'état social de l'antiquité et du moyen âge persiste-t-il dans les régions où elle a la prépondérance numérique.

Dans un mémoire que publiait l'an dernier l'*Année sociologique*, nous nous attachions à mettre en doute cette thèse et à montrer que le brigandage et le banditisme sont les anneaux qui relient le développement de l'homicide à la criminalité politique et par elle à un état de crise dont la société est travaillée. Nous devons regretter de n'avoir pas connu alors les *Souvenirs* de Church : nous y aurions trouvé des arguments de faits décisifs en faveur de notre hypothèse.

Nulle part, sauf peut-être dans l'Inde moderne à l'âge des Mahrattes et des Pindaris et vers la fin du moyen âge au temps des grandes compagnies, le brigandage n'a sévi avec une intensité comparable à celle qu'il avait dans le royaume de Naples au moment de la Restauration des Bourbons. Dans les Pouilles l'unique question était de savoir qui dominerait, de la bande des *Vardarelli* ou de celle des *Décidés*. La première avait pour chef un bandit de grande envergure, un émule de Robin Hood [1], don Gaétan Vardarelli, qui s'intitulait modestement le roi des Pouilles, mais le chef de la seconde était l'abbé dom Ciro Annichiarico qui reconnaissait sans émotion devant la cour martiale avoir commis 70 meurtres au moins et n'en revendiquait pas moins, le front tranquille, les immunités dues à son caractère sacerdotal. Il serait inexact de dire que les deux bandes traitaient sur le pied d'égalité avec les autorités régulières. Jusqu'au moment où Church mit au service d'une répression légale sa froide énergie anglaise, les représentants de la couronne s'inclinaient humblement de-

(1) C'est Church qui fait lui-même le rapprochement.

vant les chefs de brigands. C'étaient ceux-ci qui offraient leur indulgente protection aux commandants de la force publique, et chose plus remarquable, ils pouvaient faire faire leurs propositions par des officiers de l'armée royale.

Dans une pittoresque entrevue que le hasard ménage entre Church et Gaétan Vardarelli, celui-ci refuse avec dédain une promesse d'amnistie que le général lui offre au nom du ministère. « J'ignore qui est celui que Votre Excellence appelle le roi. Ne suis-je pas le roi des Pouilles? N'ai-je pas battu trois généraux de votre roi ? Les troupes des Pouilles sont à moi ; les habitants sont sous ma dépendance (*sotto il mio dominio*). Je puis toucher à la bourse des voyageurs s'il me convient. Tous les nobles et les bourgeois de la province me craignent. Votre Excellence n'ignore pas que Ferdinand ne peut rien contre moi. » (p. 103). — Toute la région de Lecce, habitants et syndics, sont à la disposition du chef des *Décidés*. L'abbé Annichiarico dispose des existences et des biens. Tout témoin qui dépose contre un de ses agents est massacré. Sa domination est si bien assise sur ses victimes qu'une expédition militaire dans la région de Lecce devient une opération stratégique périlleuse. Il faut tout le sang-froid de Church pour maintenir la confiance parmi les troupes et les officiers.

Or ces bandes de brigands ont les relations les plus étroites avec les sectes politiques. On sait que le royaume est alors partagé entre les *Carbonari* et les *Calderari*. Les luttes de ces sectes favorisent au plus haut degré le développement du brigandage. La justice et l'administration ne sont plus que des armes aux mains des partis. Assurer à ses amis l'impunité du crime semble être le premier devoir qu'impose la fidélité au parti. Le respect des décisions de la justice disparaît donc entièrement et chacun croit légitime de se protéger soi-même ainsi que ses amis par la force et la ruse. Cette éclipse de l'idée de droit a toujours et partout accompagné les luttes politiques violentes. Mais dans le royaume des Deux-Siciles il est une circonstance qui contribue à associer plus immédiatement le brigandage à la perversion de la conscience publique par les partis : c'est l'organisation de ceux-ci en sociétés secrètes. Rien de plus facile à une bande d'assassins et de pillards que de simuler l'organisation d'une vente de *carbonari* ou d'une loge de *calderari* et d'opérer ensuite pour son propre compte en rançonnant impartiale-

ment les partisans de la tradition et ceux du progrès. Ainsi s'organisent de 1814 à 1817 les *Patriotes européens*, puis les *Philadelphes* et en 1817 la terrible société des *Décidés*. Ces associations, d'après le lumineux rapport de Church, ont une organisation militaire. Une assemblée s'appelle un *Camp*; les dignitaires hiérarchisés ont le nom d'officiers. L'objet est en théorie la fraternité démocratique, en pratique l'assistance réciproque contre toute poursuite de l'autorité et toute résistance des particuliers. Le moindre soupçon d'infidélité est rigoureusement puni de mort. Un *registrateur des morts* a la fonction spéciale de tenir une liste de toutes les victimes tuées par l'association. Inutile d'ajouter qu'on n'entre dans la société qu'après avoir subi des épreuves et que les associés se reconnaissent à certains signes (parole de nécessité, signe de salut, signe de lutte, signe du baiser). Les procédés des sociétés politiques secrètes sont copiés par les sociétés de brigands et adaptés à d'autres fins.

La lecture et la méditation de ces récits si colorés et souvent si romanesques s'imposent au sociologue qui veut étudier impartialement les rapports de la criminalité et de la race. On y trouve en quelque sorte la contre-partie des livres de Niceforo. Cet essor du brigandage, cette collusion des partis réguliers et des associations de malfaiteurs a toujours accompagné les grandes crises politiques et religieuses indépendamment de la race et de la civilisation. On constate ces phénomènes en Allemagne au XVIe siècle, en Écosse à la fin du XVIIe, en France un siècle plus tard. Sans doute la criminalité a plus d'ampleur dans les montagnes des Pouilles que dans celles de l'Écosse, mais l'action des climats explique ces différences mieux et plus simplement que la race. En tout cas le climat et la race ne sont que des modificateurs. Le facteur social est l'éclipse de l'état de droit ainsi que des sentiments et des idées qui l'accompagnent. Les idées et les sentiments moraux succombent à une régression déterminée par le choc violent de la tradition et des forces sociales nouvelles.

Un point reste inexpliqué, étrange ; c'est que dans les Pouilles les sociétés de malfaiteurs aient pris les allures et les formules de la démocratie. En France et en Ecosse, c'étaient les partisans du passé religieux et politique qui avaient recruté l'armée du crime : tels les chouans et les compagnies de Jéhu. Il semble naturel en effet que la tradition se défende par la terreur et qu'à défaut de terreur légale elle fasse appel

à la terreur blanche, au brigandage. Le contraire est inexplicable, car pourquoi l'idée novatrice se laisse-t-elle discréditer par les sociétés de malfaiteurs? La raison n'en serait-elle pas qu'en France et en Écosse les tendances sociales nouvelles avaient eu la force de mettre la puissance légale à leur service, parce que leur avènement avait été dès longtemps préparé par la culture générale. Dans le royaume de Naples, au contraire, cette préparation avait fait entièrement défaut. Le vieil état social succombait à l'action du dehors. L'éphémère république parthénopéenne, le règne précaire de Murat, ces régimes imposés par la conquête avaient suffi à jeter bas la vieille organisation religieuse et féodale sur laquelle le royaume, fief de saint Pierre, reposait depuis la fin du moyen âge. Mais aucune culture ne préparait la masse de la population à un régime nouveau. Malgré les protestations de Church qui ne peut comprendre les préjugés du gouvernement qu'il sert, les cercles éclairés sont réputés suspects auprès des agents royaux. C'est l'esprit de la Restauration, mais dans un milieu intellectuel qui ne le tient pas en échec comme il arriva en France. Bref, le régime inquisitorial est en dernière analyse la cause de l'expansion du brigandage chez les populations napolitaines. L'abbé Ciro Annichiarico, fondateur des *Decisi* et 70 fois meurtrier, symbolise merveilleusement les fruits moraux de ce régime.

G. R.

G. NICOTRI. — **Mafia e brigantaggio in Sicilia** (*Mafia et brigandage en Sicile*) (Scuola positiva, X^e année, numéro 2, février 1900).

L'auteur, avocat à Trapani, étudie les origines et les causes de la Mafia et du brigandage en Sicile. Adoptant résolument la méthode historique, il remonte jusqu'à la constitution sociale et politique donnée à l'île par les Normands. L'invasion normande divise la société sicilienne en classes inégales: au-dessus des serfs et des vilains est l'ordre populaire; au-dessus des paysans et des bourgeois qui le composent sont les barons laïques et ecclésiastiques. Comme la juridiction est entre leurs mains et perd par suite toute chance d'impartialité, des sectes se forment pour assurer la réparation des torts. Tels sont les Beati Paoli, association qui est la véritable racine de la Mafia. Dès lors on assiste à la formation de deux

courants, un courant idéaliste et un courant criminel. Parmi les adhérents de la Mafia, les uns restent fidèles à l'esprit de rébellion généreuse qui avait animé les Beati Paoli, les autres mettent à profit la haine et le discrédit de la police judiciaire pour organiser l'impunité de l'homicide et du brigandage. Ce sont d'ailleurs les guerres privées entre barons qui fournissent à la criminalité sanglante à la fois un modèle et un aliment. En effet, les seigneurs pour vaincre leurs adversaires n'hésitent pas à faire appel au concours des coupe-jarrets.

Dès lors le brigandage devient et reste le fléau de la Sicile. On y peut d'ailleurs distinguer deux phases : une phase relativement chevaleresque, allant de 1700 environ à 1863 et une phase utilitaire postérieure au renversement des Bourbons. Alors le brigandage devient le refuge de ceux qui veulent échapper au service militaire.

Le rapport de la Mafia au brigandage est celui du patron au client. La Mafia ne dresse pas ses adeptes au meurtre et au pillage, mais, par haine de la police et des tribunaux, elle leur assure l'impunité.

L'auteur passe à l'étude des causes et des conditions sociales de la Mafia. La cause d'où dérivent la Mafia et le brigandage, deux ruisseaux qui ont la même source, est la *revendication du droit opprimé*. Il n'y a pas de justice : on éprouve le besoin d'y pourvoir et de se l'assurer. Mais cette cause morale est modifiée par deux facteurs : un facteur organique, la race ; un facteur social, les rapports économiques.

Dans la Sicile occidentale prédominent les crimes contre la vie humaine, dans la Sicile orientale, les crimes contre les mœurs. Mais la première est peuplée de descendants des Arabes, la seconde a une population grecque.

Au point de vue économique, le grand domaine rural, la petite propriété et l'industrie minière agissent différemment sur la marche de la criminalité. Ce sont les petits propriétaires qui ont à souffrir des crimes. Le régime de la grande propriété donne lieu à une foule d'extorsions qui ont de sanglantes représailles pour conséquences.

Il nous semble qu'en rattachant la Mafia à ses origines, l'auteur en a donné une explication suffisante. Le problème posé aux sociologues, c'est la découverte des causes de la persistance d'un esprit de représaille qui a été très répandu au moyen âge, mais qu'une organisation judiciaire à peu près tolérable a suffi partout à faire disparaître.

En Angleterre, la conquête normande a introduit aussi l'esprit de solidarité dans la résistance (*omerta*); mais la conséquence en a été le développement des libertés publiques. En Sicile, l'esprit de résistance qui ailleurs enfantait les Chartes n'a pu soulever dans les temps modernes le double despotisme politique et religieux : le brigandage en a été l'unique issue.

G. R.

LUCHAIRE (ACHILLE). — **Un essai de révolution sociale sous Philippe-Auguste**. Grande Revue, 1er mai 1900. XIIIe volume, 2e livraison.

L'article de M. Luchaire est, comme le livre de Church, comme les articles de Nicotri et de Cutrera sur la Mafia (V. plus bas), une contribution à l'étude des rapports du brigandage et des crises sociales ou politiques. « Il faut se représenter un état social où la sécurité n'existait ni pour les propriétés, ni pour les personnes. Pas de police et peu de justice, surtout en dehors des grandes villes. Chacun défend comme il peut sa bourse et sa vie. » Les armes spirituelles, si efficaces contre l'indépendance de la pensée, sont sans force contre la violence et la rapacité. Les brigands, qui d'ordinaire sont des routiers, tantôt enrôlés par les seigneurs, tantôt réduits à vivre de pillage, s'attaquent d'ordinaire aux trésors des églises et des monastères et se rient des anathèmes. « Pour les populations terrifiées de la France centrale, le moment était venu, depuis longtemps, où l'endurance humaine avait atteint l'extrême limite. Vers 1182, il y eut saturation, et de l'excès de calamité et de désespoir sortit un mouvement populaire qui est un phénomène curieux. On vit un soulèvement immense, l'effort simultané des riches et des pauvres, des nobles et des vilains, pour constituer une force militaire au service de l'ordre. Il s'agissait de détruire le brigandage et de rendre la vie tolérable pour tous. »

M. Luchaire nous fait le récit de ce mouvement. Il nous en raconte les origines, le succès momentané et la répression finale. Un charpentier, du Velay, sous le coup d'une hallucination religieuse, fonde la confrérie des Chaperons blancs, *Capuciati*. « Les membres de l'association payaient à chaque fête de la Pentecôte une cotisation. Ils juraient d'avoir une conduite régulière, d'aller à confesse, de ne pas jouer, de ne

pas blasphémer, de ne pas fréquenter les tavernes, de ne porter ni vêtements efféminés, ni poignards. On s'organisait pour marcher contre les brigands : il ne fallait pas commencer par leur ressembler... Les soldats de cette armée édifiante formaient une franc-maçonnerie très étroite dont les membres se juraient un dévouement absolu. Quand un capuchonné avait tué quelqu'un par hasard, si le frère de la victime était de la confrérie, il devait conduire le meurtrier chez lui, dans sa propre demeure et oubliant son deuil, lui donner asile, baiser de paix, de quoi manger et boire. »

La confrérie grandit, s'étend aux provinces de la France centrale et fait un grand massacre de routiers. Mais peu à peu, dans les confréries où l'élément bourgeois dominait, l'association de paix prit la tournure d'une entreprise dirigée contre les pouvoirs seigneuriaux. Dès lors l'Église et les seigneurs féodaux firent aux Chaperons blancs une guerre implacable et recherchèrent même l'appui des routiers pour en avoir raison. « Cet immense effort du peuple uni aux hommes d'ordre de toute condition avait tourné contre le peuple lui-même. Le brigandage se retrouva florissant, les routiers furent de nouveau les maîtres des campagnes et une notable partie de la France retomba sous le régime de la terreur et de la désolation qui était pour elle l'état normal. »

La genèse des Chaperons blancs ressemble beaucoup à celle des *Beati Paoli* en Sicile. Aucune *Mafia* cependant ne s'est formée en France. L'esprit de l'*Omerta*, qui surgissait partout spontanément au moyen âge a donc cédé à un progrès de la conscience juridique qui a fait défaut à la Sicile. Rien ne prouve que cette inaptitude à un état de droit supérieur soit l'attribut d'une race. Nous l'attribuerions plutôt à une certaine direction donnée à la culture sociale. Les conceptions morales et religieuses du moyen âge ont survécu intactes en Sicile et se sont transformées dans l'Europe du Nord.

G. R.

CUTRERA. — **Le associazione a delinquere della Mafia** (*Les associations criminelles de la Mafia*). Scuola positiva. An. x, nº 6, 1900.

L'objet de l'auteur est de dissiper l'erreur de ceux qui voient dans la mafia une grande association de malfaiteurs dirigée par un pouvoir central. La Mafia se composerait d'associations différentes, souvent rivales, reliées seulement par cette forme spéciale de l'esprit de solidarité que désigne le terme *omertà*. On peut être un

mafioso sans avoir jamais commis un crime ou un délit. Néanmoins contre la justice légale, le malfaiteur trouve toujours l'appui et la protection de tous les membres de la Mafia. C'est une assurance mutuelle contre les poursuites légales.

La criminologie doit étudier la naissance et le fonctionnement des associations criminelles qui pullulent sous la protection de la Mafia sans être le moins du monde gouvernées par elle. Telles sont la secte des Stoppaglieri de Monréal et celle de l'Oblonica de Girgenti. Même but, même organisation, même initiation. Ce sont des sociétés de secours mutuels fondées en vue de répartir les bénéfices du vol et d'éviter à leurs membres les châtiments légaux.

L'initiation du criminel a un caractère religieux.

L'histoire de la Mafia montre qu'elle traverse des périodes d'élévation et d'abaissement. On la croit détruite quand on a mis la main sur une des associations avec lesquelles on la confond, mais on ne tarde pas à la voir renaître de sa racine profonde, l'*omertà*.

G. R.

VII. — Fonctionnement du système répressif

Par MM. Fauconnet et Richard.

C. LARCHER et J. OLIER. — **Les Institutions pénitentiaires de l'Algérie.** Paris, Rousseau et Alger, Jourdan, 1899, p. 268, in-8°.

Le sujet traité est plus vaste que ne ferait supposer le titre; l'étude des établissements pénitentiaires civils et militaires de l'Algérie n'occupe que la troisième partie de la monographie. La première traite des crimes (1° du point de vue juridique; 2° du point de vue statistique) et des peines; la seconde traite de l'organisation judiciaire et de la justice pénale. — En principe la colonie est assimilée à la métropole et régie par les mêmes lois pénales. Mais en fait ces lois sont fort mal adaptées à la société algérienne, société composite où des Européens de toutes nationalités sont juxtaposés aux musulmans, Arabes d'une part, Kabyles de l'autre. Cette inadaptation de la législation à la société, qui a pour conséquence l'élévation considérable du taux de la criminalité, est manifestée par quelques faits remarquables : la loi française respectant le statut personnel des indigènes auxquels la loi musulmane permet la polygamie, le crime de bigamie, le délit d'adultère n'existent pas pour les Arabes ; de même, toute une

catégorie de délits sexuels disparaît parce que les mariages entre impubères sont autorisés par la loi musulmane. Le système du jury a été conservé ; mais les Français seuls sont jurés, même quand il s'agit de juger des indigènes, de sorte que le principe même du jury est violé en dépit de l'observation des formes françaises de procédure. La solidarité très forte qui unit tous les musulmans contre les Européens, et tous les habitants d'un douar ou tous les membres d'une même famille contre ceux d'un autre douar ou d'une autre famille, entraîne des dérogations, officielles ou non, au principe de la responsabilité individuelle : la loi pénale algérienne inflige l'amende collective aux habitants d'une commune en cas d'incendie de forêt ; c'est la seule sanction qui ait eu quelque effet, le véritable coupable étant insaisissable. Dans la pratique, il peut être impossible d'instruire une affaire si l'on hésite à rendre tout un village responsable, à prendre des otages ; c'est le seul procédé qui puisse contraindre le groupe à ne pas faire cause commune avec l'inculpé et à ne pas le couvrir par des dépositions de complaisance. — Les peines ne peuvent être employées de la même manière qu'en France : les auteurs croient à la nécessité des exécutions capitales publiques ; la prison, disent-ils, est tout à fait inefficace ; au contraire la transportation en pays non musulman est une peine très vivement sentie. Des peines spéciales ont dû être édictées : l'amende collective, le séquestre, main-mise de l'État sur les biens d'un particulier ou d'une collectivité pour fait d'insurrection plus ou moins caractérisé, l'internement par mesure administrative, peine qui peut être prononcée pour une durée indéterminée, sans qu'il y ait eu délit défini. Enfin, dans les territoires de commandement du sud, les indigènes sont soumis à un régime pénal exceptionnel et à la juridiction des conseils de guerre.

Les auteurs proposent de nombreuses réformes, relatives en partie au recrutement de la magistrature, à l'organisation des tribunaux répressifs et à la procédure. P. F.

AJAM (Maurice). — **Monographie d'un jury d'assises.** Archives d'anthropologie criminelle. Tome XIV, n° 82, 1899.

L'étude du fonctionnement du jury n'intéresse pas seulement le droit pénal, mais la sociologie criminelle tout entière. Le verdict du jury qui exprime la réaction directe de la

société sur le fait punissable et modifie, par suite, non sans énergie, la marche du processus criminel, ce verdict est conditionné ; il varie avec l'état de la conscience sociale ; il en exprime les crises. Il en est ainsi sans doute, en quelque mesure, de tout tribunal répressif. Mais un tribunal composé de juges professionnels est influencé par les traditions et les habitudes d'esprit d'une corporation définie, au moins autant que par l'état de la conscience sociale.

Une monographie, telle que celle qu'a écrite Maurice Ajam, peut donc être précieuse et plus utile à l'avancement de la sociologie criminelle que mainte discussion relative à l'anthropologie. L'auteur a étudié le fonctionnement d'un jury presque exclusivement rural et mis à profit les observations que sa longue expérience d'avocat lui a permis de faire.

Le jury rural exprime exactement le niveau mental et l'état d'esprit des populations d'où il sort. Le choix des maires, fonctionnaires électifs procédant d'un suffrage universel à deux degrés, prévaut absolument sur celui des juges de paix. Le jury est donc une magistrature populaire d'où généralement les hommes d'une culture quelque peu élevée sont exclus. Il a tout d'abord les caractères d'une foule hétérogène, mais il les perd bien vite et prend une homogénéité suffisante. Cette transformation est plutôt entravée que facilitée par l'action des meneurs qui sont presque toujours des esprits étroits et autoritaires. Le rôle normal de la récusation est de les écarter pour que la conscience moyenne du jury puisse se dégager.

C'est l'analyse des verdicts qui peut le mieux renseigner sur la nature de la réaction que cette conscience, issue directement de la conscience populaire, oppose au fait criminel. Le rôle du jury est de juger une enquête préalable, qui constitue une première réaction de la société. Mais le verdict d'acquittement n'est pas toujours une protestation contre les dispositions mêmes de la loi pénale. De là l'intérêt d'un dépouillement de ces verdicts.

Pendant les douze années sur lesquelles porte l'observation de l'auteur, le jury de la Sarthe a rendu 181 verdicts, dont 46 acquittements. Mais si l'on considère que l'acquittement est une condamnation de la poursuite, les poursuites pour crimes contre les personnes ont été appréciées plus sévèrement que les poursuites pour crimes contre la propriété. Dans un cas, nous relevons 25 acquittements sur

97 affaires; dans l'autre, 14 acquittements sur 81 verdicts. Cependant aucun assassin ou parricide n'a été acquitté, mais l'on compte 7 acquittements sur 21 affaires d'intérêt passionnel, 7 sur 21 infanticides, 11 sur 48 attentats aux mœurs. L'auteur, qui a plaidé en moyenne 1 affaire sur 5, et assisté à tous les procès, constate : 1° que le jury obéit à l'esprit des propriétaires ruraux, extrêmement sévères au voleur; 2° qu'il a l'esprit malthusien, d'où son indulgence pour les infanticides; 3° qu'il est relativement peu indulgent aux crimes passionnels. Il conclut que l'on éviterait certains acquittements difficiles à ratifier si l'on confiait au jury l'application de la peine.

Selon nous, si l'on voulait poursuivre jusqu'au bout l'explication et par suite la réhabilitation des verdicts du jury, il faudrait distinguer entre deux sortes d'acquittements : ceux qui protestent contre la loi et ceux qui désavouent l'instruction. Il y a évidemment des verdicts de révolte, et il y a aussi très souvent refus d'assentiment aux conclusions de la procédure de l'instruction. Dans le premier cas seulement le jury peut être blâmé; car, quand il annule une instruction insuffisamment probante, il remplit l'office social pour lequel il a été institué. Mais le conflit entre la loi pénale et la conscience populaire, dont le jury est l'organe, est lui-même un fait social intéressant et dont l'appréciation est délicate. Tantôt la conscience populaire devance la loi dont elle condamne l'unilatéralité et le formalisme ; tel est le cas de l'infanticide. Tantôt, au contraire, la conscience populaire n'est pas assez éclairée pour protéger certains droits dont la loi pénale a la garde.

G. R.

LAMY. — **Des régimes pénitentiaires** envisagés au point de vue de l'amendement. Paris, Rousseau, 1899, 151 pages in-8°.

MAILLARD. — **Étude historique de la politique criminelle**. Paris, Larose, 235 pages in 8°.

VIII. — LA FOLIE COMME FAIT SOCIAL

G.-L. DUPRAT. — **Les causes sociales de la folie**. Paris, Alcan, 1900, p. 202, in-18.

L'intérêt de cet ouvrage est de poser une question importante : la folie, en effet, prise d'un certain biais, est un phénomène social et

peut être étudiée comme tel. Mais la méthode suivie par l'auteur ne lui permettait pas d'aboutir à des résultats bien instructifs. Il se contente de relier dialectiquement la paralysie générale et le surmenage qu'entraîne toute civilisation très intense, le délire ambitieux et le déchaînement des ambitions, la folie religieuse et la religion, la dégénérescence et les mariages consanguins. Le seul moyen de faire réellement avancer le problème eût été de chercher, au moyen de comparaisons statistiques et méthodiques, comment le taux de la folie varie d'une société à l'autre, ou, à l'intérieur d'une même société, suivant l'état civil, la présence ou l'absence d'enfants, la confession religieuse, les crises politiques, etc. On pourrait ainsi déterminer les états sociaux divers qui viennent se refléter dans l'aliénation mentale. A signaler, toutefois, cette idée juste que, pour combattre efficacement l'alcoolisme, il ne suffit pas de prédications éloquentes ; mais il faut atteindre le mal à sa source, c'est-à-dire dans les causes sociales qui, tant qu'elles sont agissantes, le nécessitent.

E. D.

FORNASARI DI VERCE. — **Sul valore sociale dei pazzi** (*Valeur sociale des fous*). Archivio di Psichiatria, Antrop. crim. e Scienze penali, vol. XX, fasc. 3.

Alcune osservazioni di natura economica circa l'aumento dei pazzi ricoverati in Italia. Rivista Sperimentale di freniatria, vol. XXV, fasc. 2.

Tout en admettant qu'il y a des rapports entre la folie et le génie et que la folie a pu autrefois jouer un rôle social positif (prophétisme), l'auteur n'y voit, pour les sociétés modernes, qu'une sorte de déchet de l'organisme social, inévitable en ce qu'il est la conséquence de la lutte pour la vie, mais qui, aujourd'hui, atteint un degré de développement anormal.

E. D.

CINQUIÈME SECTION

SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE

I. — Études générales. Méthodologie

Par M. F. Simiand

Il n'est peut-être pas inutile ici de chercher la conception présente de la science économique non seulement dans les travaux de méthodologie théorique et critique, mais encore dans la réalisation offerte, en fait, de ces préceptes et de ces constructions idéales, et cela, d'abord, dans les exposés concrets de l'ensemble de la science, dans les traités et manuels d'économie, sommes des recherches et des connaissances, systèmes des objets mis à l'étude et des problèmes posés. La simple confrontation de la suite et du contenu des chapitres entre plusieurs traités récents et autorisés, est significative ; ni l'ordre ni la matière ne sont sensiblement identiques de l'un à l'autre, et tous divergent, d'autre part, du schéma classique donné longtemps comme le cadre définitif de la science économique.

NICHOLSON (J. Shield). — **Principles of political economy** (*Principes d'économie politique*). London, Adam a. Charles Black, 2 vol., p. xiii-451 et xiii-328, in-8°.

M. Nicholson a d'abord suivi dans son enseignement le traité classique de Stuart Mill comme le livre de fond. Puis, le commentaire, de plus en plus enrichi par les recherches et les travaux récents, anglais et étrangers, a débordé le texte. L'ensemble du traité que M. Nicholson achève[1], à plusieurs années d'intervalle, de nous donner, couvre le même

(1) Le dernier volume, qui traite de la science financière et de l'intervention de l'État, est annoncé.

terrain que le premier modèle, mais l'esprit se rapproche plus peut-être, par l'importance donnée aux notions et aux recherches historiques, d'Adam Smith même que de Mill.

Le plan reste très classique. Voici la disposition générale des matières. Le premier livre est consacré à la *production*. Il pose la notion d'utilité, définit la production et les sortes de production, détermine la notion de consommation et les sortes de consommation et recherche la mesure de l'utilité (théorie de l'utilité marginale, qu'il critique, et théorie de la mesure par le travail). Puis vient l'étude des facteurs de la production, nature (rôle, limitation dans certains cas, etc.), travail (appréciation subjective et appréciation objective du travail, quantité et efficience), et capital (capital de production, capital de consommation, capital fixe et circulant, etc.). Arrive alors la théorie de la division du travail (différentes sortes et degrés de spécialisation, rapports avec l'étendue du marché et la localisation, avantages et inconvénients), et celle qui s'y rattache, de la grande production (comparaison avec la petite production, direction, capital, travail, formes modernes), puis l'étude spéciale de la grande agriculture comparée à la petite (influence de la nature, du capital, du travail, de la législation). Il est après cela traité des lois du rendement décroissant et du rendement croissant, puis de la loi de population, puis de l'origine et de l'accroissement du capital (épargne, accumulation, etc.).

Le second livre traite de la *distribution*, que, contrairement à l'innovation de Sidgwick et de Marshall, M. Nicholson continue d'étudier à part de l'échange. Il ne se contente pas non plus de poser implicitement un certain état de la propriété et des relations économiques. Sans doute il ne s'agit pas ici de tracer un idéal que la puissance publique pourrait appliquer à son gré, ni de mesurer le bonheur des nations et des individus, il s'agit, en se plaçant dans la réalité et à un point de vue strictement économique, d'expliquer la nature et les effets de l'institution de la propriété privée et de décrire et d'estimer les différentes sortes de revenu. M. Nicholson, dans cette partie, étudie donc d'abord la propriété privée dans ses caractères économiques (distingués des caractères juridiques ou moraux) et dans ses fondements économiques (travail, contrat, capital, prescription) ; ensuite le legs et l'héritage ; puis, spécialement, la propriété foncière (avec la théorie

de l'indemnité pour expropriation). Mais cette analyse jusqu'ici a supposé, agissant seul, le principe de la libre concurrence : ce qui dans la réalité n'est pas le cas, même aujourd'hui. Alors se place l'étude de la coutume, et de la résistance qu'elle oppose à la libre concurrence ; puis, spécialement, celle des communautés de village (régime coutumier, *mir* russe, survivances communautaires en Angleterre même, village du moyen âge) ; du système féodal (caractères de la propriété foncière et des relations économiques qu'il implique, causes économiques de la disparition du système). On revient aux formes modernes de la propriété foncière sous le principe de la liberté économique et à l'application du « contrat » au fermage de la terre. Les différentes espèces de revenu sont alors successivement étudiées : le salaire le plus longuement (notion, opposition et solidarité entre le patron et l'ouvrier, salaire normal, salaire naturel, théorie du fond des salaires et critique, théorie de la productivité ; — les salaires considérés au point de vue relatif, minimum et maximum, causes des différences ; — influence de la législation et de la coutume, esclavage, apprentissage, corporation, *factory acts*, *poor laws*) ; puis le profit (intérêt proprement dit et profit, rapports entre les deux, théorie de l'assurance contre le risque, du salaire de direction, etc.) ; et la rente (sens technique du terme « rente économique », théories de la rente naturelle et de la rente différentielle, rente économique et rente de monopole, formes de rente autres que la rente foncière). A cette place enfin vient un chapitre sur l'utopie économique, le socialisme moderne, exposé et critique.

Le troisième livre, presque aussi développé à lui seul que les deux autres ensemble, concerne l'*échange*. Il y est traité successivement : de la valeur d'échange et du prix (mesure de la valeur, changements relatifs des prix, etc.) ; du marché (développement des marchés, liberté du commerce, concurrence, conditions d'espace et de temps, etc.) ; de l'offre et de la demande (lois, équation) ; du coût de production (notion, éléments, influence sur le prix, rapports avec la valeur normale) ; des variations dans l'offre et la demande ; des valeurs de monopole (monopole d'offre, de vente, conditions, monopole d'achat) ; des salaires et des profits dans leur rapport au coût de production (ententes des producteurs, ententes des ouvriers, des patrons) ; de la rente eu égard à la valeur ; de

la surproduction. Une longue étude de la monnaie prend place ici (notion, fonction, systèmes, loi de Gresham, théorie quantitative, monnaie de papier, or et argent, bimétallisme), et celle, toute connexe, de la banque, du crédit, de l'escompte (comparé à l'intérêt), et, à cette occasion, des crises commerciales. Le reste du livre est consacré au commerce extérieur : historique, système des compagnies privilégiées, caractères propres du commerce extérieur, étude des échanges internationaux, théorie pure des valeurs internationales, des prix et du commerce international.

Cette œuvre répond exactement à l'origine que l'auteur nous en dit. Elle est bien un commentaire à un cours économique de la précédente génération, qui, en incorporant peu à peu les recherches et les questions récentes dans le plan reçu, non seulement a débordé et noyé le texte commenté, mais a, en somme, reconstruit et ajouté, dans l'édifice, des parties incohérentes avec le dessein premier, de telle sorte que l'ensemble ainsi obtenu donne l'impression d'avoir à être tout entier mis par terre pour être repris d'autre façon. Par exemple, il est surprenant de commencer par établir une économie en libre concurrence, puis de reconnaître, l'étude ainsi faite, que la libre concurrence, n'agit pas seule, même aujourd'hui, et de chercher alors à tenir compte des facteurs réels observés dans la vie économique. Ou bien la doctrine est construite et hypothétique, et alors pourquoi se soucier de la complexité du réel, différente en effet de l'hypothèse, mais qui doit être, en cette conception, systématiquement négligée ? Pourquoi s'en soucier ici plutôt que là, à un moment de la recherche plutôt qu'au début ? Ou bien la science cherchée est expérimentale et positive, et alors elle peut assurément, elle doit même, pour simplifier et ordonner l'étude, vouloir étudier des types, relativement abstraits et moins complexes que les cas individuels et concrets, mais elle doit justifier préalablement ce type et ne pas partir sur un caractère peut-être secondaire, sauf à réintroduire ensuite, par voie détournée, des facteurs essentiels. Les parties de doctrine constituées selon la première conception ne peuvent se juxtaposer et s'emmêler avec les parties établies selon la seconde. N'est-ce point là pourtant ce qui caractérise et ce qui gêne le plan indiqué dans chacune de ses sections et jusque dans ses chapitres?

MARSHALL (Alfred). — **Elements of economics of industry**, being the first volume of Elements of economics. 3d edition (*Éléments d'économique industrielle*). London, Macmillan, 1899, p. xvi-421, in-12.

Ce précis, on le sait, est, à l'usage des économistes débutants, la transposition des savants et plus étendus *Principles of economics* du même auteur (2e édition, 1891). Mais pour l'objet de la présente revue, le livre élémentaire est aussi, peut-être plus intéressant que le livre érudit. — La troisième édition apporte des remaniements dans une part considérable des livres I, II, III et V; le livre IV et le livre VI, sauf pour les chapitre I, II et XI, demeurent à peu près sans changement.

L'exposé commence, ainsi qu'il est naturel, par une définition de la science économique. L'économie politique est une étude des actions de l'homme dans la vie courante des affaires (*business*). Elle recherche comment il obtient un revenu et comment il l'emploie. Elle considère la conduite des individus et des nations en tant qu'elle cherche, par un effort séparé ou collectif, à accroître les moyens matériels de bien-être et à tirer le meilleur parti des ressources. — Puis aussitôt interviennent quelques considérations pratiques et finalistes sur le problème de la misère et sa solution. Puis il est indiqué que la vie économique a pris seulement avec l'âge moderne les caractères propres et précis qui en rendaient vraiment possible une étude scientifique. La caractéristique de cette période récente n'est pas la concurrence accrue, au sens d'un égoïsme augmenté et d'une malhonnêteté grandissante, mais est la liberté de l'industrie et de l'entreprise, ou la *liberté économique*. — L'évolution qui aboutit à cette liberté économique est alors très brièvement indiquée. La forme moderne de l'industrie, dont l'avènement fut accompagné de grands maux, a entraîné cependant des avantages considérables (c'est grâce à elle notamment que l'Angleterre est sortie heureusement de sa lutte avec Napoléon). Dans l'état présent, se manifestent sans doute des tendances à un ordre social nouveau, mais le changement sera graduel (I, 1, 2).

Il ne faut pas croire qu'on étudie ici un homme abstrait, un « homme économique »; on étudie les hommes réels, dans leur vie et dans leurs actions : mais les mobiles qui interviennent dans les « affaires » ont cette propriété de se traduire

et de se mesurer en monnaie. L'économiste ne considère pas la moralité plus ou moins grande des motifs qui ont pu inspirer les actions dont il étudie l'expression économique; il ne se préoccupe pas non plus des importances subjectives très différentes que peut présenter une même expression en monnaie pour des individus différents. Il ne prétend pas que toutes les actions se ramènent à l'égoïsme. Il se place à un point de vue à la fois terre à terre et scientifique. Il prend pour centre la monnaie et l'expression en monnaie parce que c'est le seul moyen de mesurer sur une grande échelle les mobiles des actions humaines dans la vie sociale (I, 3).

Les lois où peut arriver la recherche économique sont. comme toutes les lois scientifiques, des énoncés de tendances et, comme en toute science complexe (la science de l'homme étant à coup sûr complexe), des lois inexactes. La recherche ici consiste à étudier l'individu comme membre d'un groupe, à déterminer dans tels et tels cas la conduite économique de toute une collectivité (nation, région, classe ou catégorie industrielle et professionnelle). *Une loi sociale* est une constatation de tendances sociales, c'est-à-dire la constatation qu'un certain cours d'action peut, dans certaines conditions, être attendu des membres d'un groupe social. Les *lois économiques* sont des lois sociales concernant les branches de la conduite où l'intensité des mobiles surtout intéressés peut être mesurée en évaluation de monnaie. La façon d'agir qui peut être attendue d'un groupe dans certaines conditions est l'action *normale* des membres de ce groupe. — Dans le travail de l'économiste, déduction et induction se mêlent et sont également nécessaires. Autant les longues suites de déductions sont téméraires et inutiles, autant à l'interprétation même de l'observation le raisonnement est indispensable. Sans doute les causes s'enchevêtrent dans la pratique, mais ce n'est pas une raison pour se borner à l'empirisme et se fier uniquement à l'instinct. Si les lois économiques paraissent moins universelles, c'est parce que les conditions pour lesquelles vaut précisément chacune d'elles ne se représentent pas exactement telles : les conditions « normales » où se place l'économique sont constamment en changement, soit par l'influence inconsciente du progrès social, soit par un effort conscient et voulu. Et ainsi l'avancement et la complexité croissante de la science montrent comment chaque contrée, chaque âge a ses problèmes, et comment chaque changement

dans les conditions sociales requiert un nouveau développement des doctrines économiques.

Après ces préliminaires, l'auteur trace le plan de son travail. Un second livre est consacré à l'étude de quelques notions fondamentales, richesse, production, consommation, travail, capital, etc. Dans un troisième livre sont étudiées les lois qui concernent les besoins humains et la satisfaction de ces besoins, c'est-à-dire la Demande de la richesse et la Consommation ; dans un quatrième, celles relatives à la Production, principalement dans la forme moderne de l'industrie ; dans un cinquième, celles qui se rapportent à certaines relations générales entre la demande d'une chose et la difficulté à en assurer l'offre, relations qui régissent la Valeur ; enfin dans un sixième, les lois qui concernent l'Échange eu égard à la Distribution du revenu national entre les travailleurs, les capitalistes, etc. (autrement dit, théories du salaire, du profit et de la rente). Avec ce volume est traitée seulement l'*économie industrielle*. Un volume ultérieur traitera de l'*économie commerciale et financière* (monnaie, crédit, banque ; organisation des marchés, prix du gros et prix du détail ; commerce extérieur ; impôts et action collective ; fonctions de l'action collective en matière économique, soit sous la forme gouvernementale, soit sous la forme de l'opinion, ou sous celle de coopération volontaire). — Si le premier devoir de l'économiste est la recherche de la vérité pour elle-même, il faut reconnaître que les besoins urgents de la société présente interviennent dans la direction de ses recherches et déterminent la nature de ses préoccupations ; et M. Marshall pose brièvement tous les points d'interrogation du complexe problème social actuel.

Il n'est pas possible de suivre, avec le même détail que pour le premier livre, le contenu de ces livres II, III, IV, V et VI : il suffira d'indiquer brièvement la matière et l'ordre du développement. Le livre II traite de la notion de richesse, de la classification des biens, donne une idée générale de la production et de la consommation, du travail et du « nécessaire » ; puis distingue les notions de capital et de revenu au sens vulgaire et au sens économique. Le troisième livre étudie les besoins, énumérant les besoins humains élémentaires et en montrant la relation à l'activité ; puis expose assez abstraitement la théorie de l'utilité, et la doctrine de l'utilité marginale, en considérant aussitôt le jeu de la

demande sur le marché et posant la loi générale de la demande ; puis complète cette étude en analysant l'élasticité des besoins et le jeu complexe qui obscurcit l'influence de la demande sur le prix, enfin la répartition variable et concurrente d'un même bien entre les différents usages possibles, entre les besoins présents et les besoins futurs. De là se dégage une détermination de la valeur par rapport à l'utilité.

Le livre IV est consacré aux agents de la production. Les deux premiers chapitres exposent : que le sol (par ce terme on entend tout l'ensemble des matières et des forces mises gratuitement à la disposition de l'homme par la nature) est en somme chose limitée ; que la fertilité n'est extensible que dans une certaine mesure ; et par quelles causes la productivité du travail et du capital appliqués au sol va diminuant (loi du rendement non proportionnel). Ensuite (en trois chapitres) est étudié le travail, dont l'action productrice dépend du nombre et de la force des individus participant au travail. et du développement de leurs facultés, éléments très variables ; l'économiste cherche la relation de ces éléments au revenu et à la condition de l'ouvrier ; il traite ainsi : de la population, de la théorie de Malthus et des lois démographiques générales ; puis de la santé et de la force de la population (influence du travail, des villes ; question de la survivance des plus forts) ; puis du développement technologique (capacités spéciales, apprentissage, etc.). En troisième lieu (un chapitre), vient l'accroissement de la richesse, origines et causes de cet accroissement, avec étude spéciale de la richesse appliquée à la production du capital (épargne, profits, intérêt, etc.). Enfin l'organisation industrielle est analysée longuement (six chapitres) dans son rapport avec la productivité économique : influence du groupement, division du travail, machinisme, concentration et spécialisation locales de l'industrie, grande production, travail de l'entrepreneur ou chef d'entreprise. De l'ensemble de cette étude se dégage, en ce qui concerne l'action du travail et du capital et l'organisation industrielle qui en résulte, une loi du rendement croissant (et même plus que proportionnel), opposable à la loi du rendement non proportionnel qui régit l'agent naturel.

Cette analyse de la production prépare et rend possible l'étude du « prix d'offre » : le livre V confronte donc l'offre avec la demande sur le marché, recherche les cas et condi-

tions d'équilibre temporaire, d'équilibre normal entre l'offre et la demande (coût de production, notion de normal selon de longues ou selon de courtes périodes), puis analyse le jeu de la demande multiple et de la demande jointe, de l'offre multiple et de l'offre jointe, en aboutissant ainsi à une théorie complexe du marché et du risque commercial.

Le livre VI s'occupe de la distribution, dans l'échange, entre les différentes classes de participants. Il analyse d'abord abstraitement des cas théoriques, puis vient à la vie réelle en se plaçant d'abord au point de vue de la demande (conclusion provisoire sur les rapports de l'utilité marginale et de la demande), puis au point de vue de l'offre (conclusion provisoire sur la relation entre la rémunération et l'utilité marginale des agents de la production). Les différents types de revenus sont ensuite étudiés : la rémunération du travail, longuement (salaires au temps, aux pièces, salaire réel et salaire nominal, particularités de l'offre et de la demande dans le marché de travail, variations dans l'offre, causes qui déterminent le salaire); puis l'intérêt du capital, les profits du capital (rémunération exceptionnelle du chef d'entreprise, justification, taux des profits, variations et causes); la rente du sol et le fermage. La théorie de la distribution, alors reprise d'ensemble, met en évidence la rémunération à la limite de l'utilité marginale, la dépendance étroite et réciproque des agents de la production, et permet d'examiner comment le progrès a affecté les éléments de la répartition. Enfin se place ici un chapitre consacré au trade unionisme (origines, développement, organisation, action, rôle économique, etc.).

— On retrouve dans ce traité encore un mélange, et, il faut bien le dire, une confusion dont l'auteur semble ne pas s'apercevoir ou, au demeurant, très bien s'accommoder, entre deux conceptions de la science : une doctrine, partant de prémisses assez simples, utilisant l'analyse rationnelle, au besoin mathématique ; et, d'autre part, une élaboration expérimentale des données de fait. L'auteur se défend sans doute d'étudier un homme théorique, un homme économique, et sa méthodologie est faite de considérations très heureuses, pour la plupart, sur la nécessité et en même temps sur les limites de la recherche positive en cette science. Mais, en fait, certaines parts, certains chapitres, l'ordre général suivi proviennent encore de la conception ainsi rejetée. On part des concepts tout préparés par la doctrine antérieure et dont il

faudrait cependant faire la revision ; on limite la science économique à l'étude de la pratique marchande, de la *business*, alors que la définition sociologique du phénomène économique devrait être, au contraire, indépendante de l'échange, indépendante de la *business*, qui sont phénomènes spéciaux à certaines sociétés et sans doute non essentiels. Ce qui est plus frappant ici encore que dans le précédent traité, c'est que la matière proprement sociologique pénètre tant bien que mal, consciemment ou non, et s'élargit, une fois entrée, dans chacune des cases constituées par une conception autre des notions et des recherches incombant à la discipline économique. Mais, s'il en est ainsi, comme spontanément, et par l'effet irrésistible des tendances et des recherches nouvelles, pourquoi ne pas prendre pleine conscience de cette transformation, éliminer les survivances inutiles et déconcertantes, et s'efforcer de constituer des cadres d'après ce qui doit y entrer, d'après ce qui, de force, mais mal et incomplètement, entre déjà en fait dans les vieux ? C'est changement de point de vue moins que changement d'objet : seulement l'objet ne sera convenablement étudié qu'à ce propre point de vue.

Il faut signaler encore, à un autre égard, tant dans ce précis que dans le manuel précédent, un départage très insuffisant de la pratique et de la science, un mélange fréquent de considérations téléologiques avec la matière positive, de préceptes d'application avec des constatations d'expérience.

SCHMOLLER (Gustav). — **Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre.** 1[ter], grösserer Teil. Erste bis dritte Auflage (*Précis d'économie politique générale*. I). Leipzig, Duncker u. Humblot, 1900, x-482 p. grand in-8°.

Ce traité, attendu et désiré, condense et présente au public l'enseignement d'économie politique générale que depuis trente-six ans M. Schmoller donne à ses élèves. Le présent volume en est la première et la plus grosse part : il permet déjà d'apercevoir et d'apprécier l'ensemble de cette œuvre considérable.

Une introduction étendue (p. 1-125) commence par définir la science économique, puis étudie les bases psychologiques, morales et juridiques de la vie économique et sociale, et, en troisième lieu, traite de l'histoire de la science et de la méthode.

C'est par des exemples que se détermine d'abord la notion d'activité économique : satisfaction des besoins immédiats, puis action prévoyante, satisfaction de besoins plus compliqués, activité personnelle, puis activité collective, solidaire, etc. Une unité économique, une « économie » (*Wirtschaft*) est un cercle plus ou moins grand de personnes groupées, liées par de certains liens psychologiques, moraux et juridiques, exerçant leur activité économique les unes avec les autres (et en partie les unes pour les autres, ou bien pour d'autres personnes) : on peut distinguer l'économie familiale ou tribale, ou du village, l'économie urbaine, l'économie nationale, l'économie mondiale.

L'économie nationale n'est pas une simple somme d'économies individuelles, elle est un tout réel, un ensemble spécial qui suppose un fonds de vie sociale générale, intellectuelle, morale, juridique. Étant une part du contenu de la vie sociale, un aspect du corps social, l'économie nationale ne saurait être étudiée indépendamment des autres phénomènes sociaux. — De là cette étude préliminaire de la vie sociale en général, et spécialement des éléments psychologiques, moraux, juridiques en relation avec l'économie. Il est traité ainsi, à cette place : 1° des buts et moyens de la liaison sociale (liens sexuels, lien du sang, communauté de paix et de guerre, communauté économique, établissement en commun, puis, avec la civilisation, fins plus élevées, religion, éducation, art communs, etc.; pourquoi ces groupements ? influence de l'imitation, d'après Tarde); — 2° des procédés mi-physiques, mi-physiologiques d'intelligence entre les hommes, langage et écriture (rappel des considérations d'Herbart, différents types de langue et d'écriture, l'imprimerie et son influence, la publicité actuelle) ; — 3° des milieux de conscience sociale et des forces collectives (dont on s'explique la constitution à l'aide de moyens de relation, langage et écriture ; chaque cercle de conscience collective, prétendu démocratique ou non, libre ou non, suppose une autorité conductrice, dont l'action est plus ou moins cristallisée en institutions et s'exerce par des contraintes plus ou moins extérieures ; différentes sortes de milieux : groupes religieux, confessionnels, groupes économiques correspondant, à l'origine, aux liaisons du sang ou du voisinage ou de la tribu, puis devenus des cercles spécialisés d'échange dans l'économie développée); — 4° des sentiments et des besoins de l'individu (rappel de notions psycho-

logiques sur le plaisir et la douleur; sentiments premiers et sentiments développés et complexes ; besoins élémentaires, besoins compliqués, influence ici encore de l'imitation sociale, développement historique et social des besoins ; à ce propos, considérations de philosophie morale : le développement des besoins correspond au développement de la culture, est « normal » lorsqu'il accroît les forces physiques et morales et la capacité de travail) ; — 5° des tendances ou dispositions permanentes de l'homme, dérivées des impressions affectives (tendance à la conservation, tendance sexuelle, tendances à l'activité, à la considération, à la rivalité, etc.) ; — 6° spécialement de la tendance au gain, de la recherche économique des avantages (rôle de cette notion dans les théories économiques, rapports avec l'intérêt personnel, l'égoïsme et l'amour de soi ; formes de cette tendance dans le développement social et selon les civilisations, propriété des parures, des armes, des troupeaux, des esclaves, des femmes, de la terre, etc., formes coïncidant avec la civilisation supérieure: complexité de ce facteur à éléments techniques, sociaux, moraux, juridiques, psychologiques, primitifs et dérivés, etc ; appréciation morale et justification, limitation normale, développement de l'individu et intérêt général ; le travail et son rôle dans la civilisation, l'extension du travail et le progrès social, supériorité morale et sociale du travail ; autres vertus économiques, épargne, esprit d'entreprise, etc.). — Après cette étude des éléments psychologiques de la vie sociale, vient celle des éléments moraux et juridiques : — 7° ce qu'est la moralité, « Das Wesen des Sittlichen », (jugement et sentiment moral ; relativité du contenu des préceptes, développement historique de la moralité et de ses fins, devenir incessant et progrès de la notion humaine du bien, avec ses éléments complexes, sommaire des préceptes actuels ; sanctions sociale, pénale, religieuse) ; — 8° les mœurs et leur rapport avec le droit et la morale (règles sociales de l'action humaine, établies successivement et évoluant avec la Société ; les *mœurs*, *Sitte*, ou habitudes, usages, modes d'agir ou d'être, ne procédant pas de l'action de la nature, et ne dépendant pas non plus de la volonté individuelle, tenus pour bons, convenables, recommandés ; développement historique des mœurs ; l'explication de ces résultats complexes doit être « kulturgeschichtlich »; naissance du *droit*, et sa différenciation d'avec les mœurs, qui primitivement sont toute la vie

sociale; puis naissance et différenciation d'une *éthique* séparée et détachée à son tour des mœurs et du droit; séparation moderne de ces trois domaines et division des fonctions qui fondent l'indépendance de l'individu en même temps que le plus haut développement social; balancements à établir entre ces facteurs [1]); — 9° l'interdépendance générale entre la vie économique et la vie morale et sociale (Sittliches Leben). Ici il convient d'insister un peu : une économie nationale est un système de forces naturelles et de forces morales à la fois : de forces naturelles, techniques, physiologiques, etc., les hommes agissant, leurs tendances, leur nombre, le sol, les matières premières, la technique, l'offre et la demande, l'échange, tous effets et relations de grandeur, mesurables, procédant en quelque sorte d'une action mécanique; et, d'autre part, de forces morales, sentiments et tendances éthiques, vertus et habitudes moralisées; par son côté naturel, l'action économique est techniquement appropriée au but ou non, et moralement indifférente; par sa relation avec les éléments psychologiques de la vie sociale, elle est moralement, normale ou anormale, c'est-à-dire soumise à un jugement moral. C'est par la combinaison des deux éléments, par le progrès moral se déroulant et agissant sur la vie économique, qu'un ordre harmonique se développe de plus en plus pour l'individu dans les sociétés. Suivent, pour confirmer cette idée à d'autres points de vue, des considérations sur les institutions et les organes sociaux (l'institution étant définie comme une certaine ordonnance de vie sociale, partielle, appropriée à certaines fins et arrivée à un développement indépendant : propriété, esclavage, mariage, marché, monnaie, liberté de l'industrie; et l'organe, le côté personnel de l'institution : le mariage est l'institution, la famille est l'organe : associations, corporations, communautés, entreprises, etc. sont des organes —; artificialisme des vieilles doctrines économiques, opposition avec le socialisme; étude anatomique nécessaire des organes et des institutions avant l'étude physiologique; le progrès économique consistant en transformation ou création d'institutions et d'organes); puis viennent des considérations sur la lutte pour la vie; sur les systèmes de morale religieux et philosophiques, dont les principes, les concepts, les idéaux ont exercé une action sur toute

(1) V. sur ces points, *Année sociol.*, II, p. 449.

la vie sociale et sur la vie économique (conception de Dieu et du monde, science et pratique, morales sensualistes-matérialistes et morales métaphysiques-idéalistes, formules modernes ; réalisation incomplète, conflit avec l'idéal nouveau et progressif, droit positif et droit idéal).

Les chapitres d'histoire de la science économique (débuts de la théorie économique, rénovation de la science du XVIIe siècle, systèmes du XVIIIe et du XIXe siècle, mercantiles, individualistes, socialistes) seront simplement signalés. Un chapitre sur la méthode présente sous une forme substantielle les préceptes et les considérations que M. Schmoller a posés à travers toute son œuvre.

Dans la science économique, comme dans les sciences de la nature et de l'esprit, la méthode a crû en vigueur et en précision. Les devoirs d'une science rigoureuse sont : 1° d'observer exactement ; 2° de bien définir et de classifier ; 3° de trouver les formes types et d'expliquer causalement. — L'observation scientifique d'un phénomène suppose une constatation répétée, contrôlée, dégagée des éléments subjectifs et des erreurs accidentelles. L'observation est fixée par une description (qui suppose la connaissance du vocabulaire et des concepts). L'observation en matière économique est pour une part intérieure et pour une part extérieure ; elle est le plus souvent indirecte, et exige une critique toujours attentive et toujours nouvelle. Toute observation isole, c'est-à-dire abstrait : la complexité des moindres phénomènes sociaux, plus encore d'une institution, explique que cette observation soit extrêmement difficile. Les observations de temps et de lieux divers doivent s'ajouter selon une méthode comparative. Les matériaux sont souvent fournis par d'autres disciplines (histoire, anthropologie, etc.), mais ils ont fréquemment besoin d'être repris, complétés, recueillis dans un autre esprit. — La formation des concepts scientifiques consiste à mettre sous les mots souvent empruntés à la langue vulgaire un contenu précis et fixe. Mais la complexité et la mobilité des choses rend cette opération difficile et toujours relative. Pour être faite d'ensemble et avec cohérence, elle demande une classification, une formation de séries. La classification peut être analytique (par exemple Wagner distinguant les systèmes de l'économie privée, de l'économie publique et le système caritatif) ou génétique (par exemple Schmoller distinguant l'économie du village, l'économie urbaine, régionale,

nationale). — Mais l'œuvre scientifique aboutit, devant le retour de constatations analogues, à constituer des séries ou des formes types, et il s'agit alors d'en déterminer les causes (c'est-à-dire les phénomènes antécédents, conditions régulières des phénomènes considérés) : ici les causes sont de nature physique, biologique, anthropologique, etc., ou de nature sociale, psychologique (individuelle ou collective) : elles sont ainsi inégalement saisissables et mesurables, et laissent presque toujours place à un doute méthodique. — La connaissance ainsi conduite ne laisse pas d'aboutir en matière économique, dès maintenant, à des régularités, à des lois : mais la loi générale de l'ensemble économique n'est assurément pas établie. Dans ce travail, le raisonnement déductif a place autant que le raisonnement inductif. La méthode inductive comporte beaucoup d'opérations déductives : seulement le souci de la vérification et de la confrontation avec la réalité y domine toujours. La déduction critiquée est la déduction arbitraire, partant de prémisses vagues et mal assurées. Quant aux synthèses et aux hypothèses d'ensemble, ici comme dans les autres sciences (aussi bien l'hypothèse évolutive que l'hypothèse de l'harmonie naturelle ou la foi socialiste), elles impliquent toujours une part de considérations téléologiques et métaphysiques. — Un dernier chapitre vivifie et concrétise ces préceptes par le tableau des progrès de la discipline économique au cours du XIXe siècle (commencements d'une science d'observation, intervention de la science statique, développement de la recherche historique et de la recherche de fait, état actuel des méthodes et des études, distinction notamment entre la théorie économique et la politique économique, séparation de la science et de la politique financière).

Voici maintenant, après cette introduction, le plan de l'étude propre de l'économie nationale (p. 124). Elle comprendra quatre parties. Deux groupes de phénomènes en seront le centre : d'une part l'organisation sociale ou la structure de l'économie nationale, et d'autre part les mouvements les plus importants qui s'y produisent (commerce, monnaie, formation des valeurs et des prix, répartition du revenu). Il s'agit, dans ces deux sections du traité (respectivement la deuxième et la troisième), du côté social des processus et des questions économiques dont la recherche scientifique s'est le plus profondément occupée depuis cent ans. Mais deux autres groupes de ques-

tions méritent d'être considérés, qui sont à la frontière de la science économique et ont plus ou moins leur fondement dans d'autres disciplines : d'une part, certains grands phénomènes de masse de la vie économique, dont l'étude s'éloigne de l'une et de l'autre des recherches déjà indiquées ; et, d'autre part, les résultats d'ensemble du développement social qui, actuellement difficiles à établir, prennent la forme de la philosophie de l'histoire. A ces deux objets sont consacrées les sections première et quatrième du traité. Le présent volume contient la première et la seconde section : l'ordonnance des matières qu'elles contiennent va être sommairement rapportée ici.

Ces phénomènes collectifs dont s'occupe la première section sont la nature, la population et la technique, considérées comme éléments économiques. — Le premier chapitre étudie les rapports des conditions naturelles avec l'économie (considérations sur la surface de la terre, le climat, la formation géologique, les terrains, le régime des eaux, la faune et la flore). — L'étude de la population comprend en premier lieu un résumé d'anthropologie et d'ethnographie générale (les races et les peuples, théories sur l'origine et la différenciation des races, notions ethnographiques sur les principaux groupes de races : races inférieures, nègres, jaunes, sémitiques, indogermaniques ; sur les groupes nationaux modernes, séparément sur les Russes, les Italiens et les Français, sur les peuples germaniques et les Allemands, sur les Anglo-Saxons de Grande-Bretagne et d'Amérique) ; et, en second lieu, un résumé de démographie (population selon l'âge, le sexe, la nuptialité ; naissances et décès ; accroissement et diminution ; le problème de la population et ses solutions, arrêt, expansion au dehors, accroissement en densité). — La technique est décrite et analysée dans son développement historique, aux différents stades de la civilisation, chez les différents groupes de peuples (premières armes et premiers outils, le feu et la poterie ; culture primitive, élevage ; agriculture ; emploi des métaux : la technique dans notre civilisation, chez les peuples de l'ancienne Asie, les Grecs et les Romains, dans le moyen âge occidental et arabe ; le machinisme moderne européen et américain).

Le second livre, qui est l'étude de la constitution sociale de l'économie, de la structure économique, de ses principaux organes, de leurs causes, traite successivement, sous ce chef.

des sujets suivants : — 1° de l'économie familiale (organisation primitive de la famille, origines, matriarcat, clan, famille patriarcale, famille moderne, état présent et avenir, la question des femmes) ; — 2° de l'établissement des groupes sociaux, la ville et la campagne (établissements primitifs, établissements actuels des peuples barbares ou demi-civilisés, formation des villes dans l'antiquité, établissements des peuples modernes dans le centre de l'Europe, en pleine campagne, puis formation des villes au moyen âge, et dans les temps modernes, les villes et les campagnes au XIXe siècle); — 3° de l'économie des corps territoriaux, État et commune (origine des communautés territoriales, grandeur et puissance financières, l'ancienne économie de village, la seigneurie foncière. l'ancienne économie urbaine, l'économie régionale et l'économie nationale, la tenue économique de l'État, les contributions en nature, le domaine, les impôts, impôts en argent, réserves et crédit d'État, corps et administration des finances, la commune actuelle, extension et limites de l'action économique de l'État et des communes); — 4° de la division du travail, social et économique (origine, les premières spécialisations, prêtres et guerriers, commerçants, classe de travailleurs, esclavage et servage, le salariat moderne ; séparation de l'agriculture et de l'industrie, division professionnelle, division aussi selon le lieu, appréciation antérieure et appréciation actuelle des avantages et des inconvénients de la division du travail, ses causes et ses conditions) ; — 5° de la propriété et des principes de sa répartition (la propriété chez les peuples chasseurs et les « Hackbaustämme », propriété des esclaves et du bétail chez les agriculteurs et les pasteurs, propriété du sol originaire, formation de la propriété foncière moderne, de la grande et de la petite tenure, le droit actuel sur le sol, la propriété urbaine du sol et des constructions, la propriété mobilière chez les peuples civilisés, l'héritage au point de vue de l'évolution historique); — 6° de la formation des classes sociales (origines et causes de la formation de classes sociales, race, spécialisation professionnelle et industrielle, répartition de la propriété et du revenu ; le système des castes, les classes dans la société actuelle, le droit d'association) ; — 7° de l'entreprise, de l'évolution des formes d'industrie (origine de la forme dite de l'entreprise, commerce, travail coopératif, famille, etc. ; la petite industrie à la main, les étapes de l'accroissement des formes industrielles, l'industrie à

domicile ou fabrique collective, l'entreprise de l'époque contemporaine, et surtout la grande industrie, la fabrique; les sociétés par actions, la coopération, les unions de commerçants et d'entrepreneurs, cartels, rings, trusts).

— On voit que dans ce traité, les cadres généraux traditionnels du cours d'économie politique sont rompus. A la division en production et consommation, répartition, échange, est substituée une distribution nouvelle des matières comprises sous ces rubriques en deux groupes (organisation de l'économie et processus dynamiques dans cette économie), et sont ajoutées deux sections traitant l'une de phénomènes sociaux non strictement économiques et l'autre des résultats généraux à dégager de toute l'étude. L'auteur estime nécessaire en outre de placer avant ces sections une étude introductive portant sur les éléments psychologiques, moraux, juridiques de la vie sociale, dans leur rapport avec la vie économique. — La méthode d'une science positive et expérimentale, en matière sociale, est excellemment définie en des pages substantielles qui sont à retenir à peu près entièrement. — Est-ce à dire que ce travail soit l'exacte et satisfaisante mise en œuvre des dispositions qui ont été signalées à rénover l'étude et l'ordonnance de l'économie politique? Un long examen critique serait nécessaire pour discuter complètement tout ce programme. Voici seulement quelques observations générales.

1° Il est sans doute nécessaire que la science économique tienne compte des autres catégories de phénomènes sociaux dans leur interdépendance avec les phénomènes économiques. Il est nécessaire aussi qu'elle connaisse les éléments des autres sciences telles que l'ethnographie, l'anthropologie, la démographie, la technologie, dont les objets propres intéressent très directement, sur beaucoup de points, les recherches économiques. Mais le cours qui nous est présenté ne se contente pas de signaler ces dépendances et relations nécessaires : sous forme résumée, il semble vouloir, doctrinalement, traiter ces disciplines en elles-mêmes et en exposer les résultats pour eux-mêmes. Et l'on ne peut que se demander si vraiment l'enseignement d'une science doit essayer d'incorporer en lui l'enseignement de toutes les connaissances que cette science, pour être bien traitée, suppose ou appelle; et l'on ne peut que constater, pour chacune des disciplines annexes ou préparatoires ainsi assimilées, que le maître éco-

nomiste, même prodigieusement érudit en d'autres domaines que le sien, est toujours, dans chacun de ces domaines étrangers, inégal aux auteurs compétents, et en retard ou en lacune sur un certain nombre de points.

2° La division entre les deux sections où se répartissent les matières de l'économie traditionnelle n'est pas très claire, semble-t-il : toutefois il convient d'attendre le texte même de la seconde partie, pour juger de la différence entre les deux groupes de questions ou les deux ordres d'étude. Mais dans la section qui dès maintenant nous est connue, le choix et la disposition des matières ne laissent pas une notion nette de l'objet étudié, ni du principe d'abstraction et de classification suivi. Il s'y trouve d'abord telles matières qui pourraient être, non sans raison, revendiquées par d'autres branches de la science sociale (la propriété par la sociologie juridique, la formation des villes et les modes d'établissement par la morphologie sociale, l'étude des classes par la sociologie politique). Puis l'ordonnance de tout le contenu ne présente pas des séries de phénomènes constituées et classées selon une méthode rigoureuse et cohérente ; qu'on regarde à la succession des divisions principales, ou, dans chacune d'elles, à la suite des sujets traités : il semble bien qu'il s'y rencontre des changements de point de vue inaperçus ou inexpliqués, des principes différents d'abstraction et d'étude juxtaposés et même confondus.

3° De la forme même de l'exposition, on peut dire qu'elle n'est pas pleinement et seulement explicative. Cet enseignement de faits et de critique des *faits* paraît assez souvent se préoccuper des *doctrines* émises par tel ou tel auteur, et des objections à leur opposer.

4° Toutes considérations téléologiques, même dans la partie strictement économique, ne sont pas complètement éliminées, ou plutôt ne sont pas exactement présentées du point de vue positif : mais c'est avec la quatrième partie de l'œuvre que la doctrine de l'auteur à cet égard apparaîtra complète et pourra être étudiée justement.

Toutes ces remarques montrent, au total, combien cette œuvre remue et renouvelle la matière et l'ordonnance traditionnelles de la science économique. Elle est, par tous ses caractères, l'expression heureuse et fidèle du travail et de l'apport personnel si considérables dont cette science est redevable à M. Schmoller. Les critiques qu'elle peut soulever prou-

vent avant tout qu'elle est riche et féconde. L'ensemble une fois connu, il conviendra de revenir et d'insister sur son importance et sur l'influence à en attendre. Dès maintenant, on a pu dire avec raison que seul M. Schmoller était capable de concevoir et de mener à bien une telle entreprise.

MAYO-SMITH (Richmond). — **Statistics and economics**. Science of Statistics, part II (*Statistique et Science économique*). New-York-London, Macmillan, 1899, p. xiii-467, in-8°.

Dans ce second volume de sa grande entreprise, M. Mayo-Smith cherche à réunir et analyser les données statistiques qui intéressent la science économique. Parmi les phénomènes de la vie sociale, dit-il, les institutions et processus par lesquels l'homme satisfait ses besoins matériels (telle est donc la définition du phénomène économique pour M. Mayo-Smith) sont peut-être les plus importants. La satisfaction des besoins matériels n'est-elle pas indispensable à la possibilité même de la vie sociale? Il n'y a pas de phénomène social qui, par un côté, ne soit économique : mais relèvent proprement de la science économique (partie de la science sociologique) ceux où le caractère économique domine, c'est-à-dire qui concernent principalement la satisfaction des besoins matériels. Ces phénomènes peuvent être étudiés selon deux méthodes : l'une, *historique-descriptive*, considérera les formes sociales de diverse nature où s'incorpore l'activité économique de l'homme (coutumes, institutions, principes, ainsi la monnaie et le crédit, ainsi, à un autre degré, l'esclavage et le travail libre, le régime corporatif et celui de la libre entreprise, à un autre degré encore, le principe de la liberté économique et l'institution de la propriété individuelle) en étudiera l'origine et le développement historiques, en décrira les modalités et s'efforcera d'analyser les mobiles humains qui peuvent en rendre compte. Mais cette méthode nous donne simplement des descriptions qualitatives des phénomènes, ce qui suffit il est vrai pour comprendre le cours général de la vie économique. Si nous voulons une description plus précise, une description quantitative ou une mesure des résultats de l'action économique, une seconde méthode, *statistique-comparative*, est nécessaire. La méthode historique-descriptive peut nous faire connaître le système de crédit d'un pays ; la méthode statis-

tique-comparative nous présente en détail les opérations de banque, le chiffre des prêts et des escomptes, l'émission des billets, et les analyse comparativement selon les périodes, selon les différentes régions, etc. La première méthode nous donnera un exposé des changements dans le régime douanier d'un pays ; la seconde nous fournit, dans la statistique des importations et des exportations, le moyen d'étudier l'effet des tarifs sur le commerce. La première méthode nous donnera, par un exposé du trade-unionisme, de son origine, de ses tendances et de son action, une idée générale du rôle qu'il joue dans l'organisation industrielle ; la seconde seule, en nous fournissant le nombre des ouvriers unionistes, le nombre des grèves et leurs causes, le nombre des grévistes, le chiffre des salaires et des journées perdues, etc., nous permet de connaître avec précision cette influence du trade-unionisme.

Plus que les autres phénomènes sociaux, les phénomènes économiques se prêtent à cette seconde méthode statistique-comparative, grâce à l'expression matérielle qui se trouve le plus souvent y correspondre. Le besoin est psychologique, mais la satisfaction du besoin exprimée en nourriture, vêtement, etc., est matériellement mesurable. Le bonheur d'une société ne se mesure pas : mais la quotité des biens dont cette société se trouve disposer est chose susceptible de mesure. — Ce n'est pas à dire que cette mesure soit facile : et le choix des objets à mesurer, leur valeur représentative, les possibilités matérielles d'effectuer les opérations de mesure théoriquement souhaitées sont matière à étude délicate et à laborieuse critique.

Comment sera disposée et élaborée la masse des données numériques que nous possédons sur les phénomènes économiques ? Le premier objet de la statistique économique sera purement descriptif : les nombres sont simplement une méthode d'exprimer les faits (quantité des importations, revenu d'une nation, etc.) ; ici déjà interviennent certains procédés techniques pour disposer les éléments, même au simple point de vue de la constatation, par exemple l'établissement des moyennes, qui sont une expression abrégée et propre à la comparaison. Un second stade est la comparaison : il s'agit de juxtaposer les statistiques de même espèce, de manière à mettre en évidence les différences selon le temps, le lieu et les circonstances (selon le temps : il apparaît un accroissement ou une décroissance, par exemple dans la quantité de blé

produite d'année en année ; selon le lieu : il en ressort une valeur relative, par exemple celle des salaires en Angleterre par rapport à ceux des États-Unis ; enfin selon telle ou telle circonstance dans un même temps et un même lieu : cela permet d'étudier certains éléments, par exemple les salaires selon les différentes professions, selon le sexe ou selon la nationalité). Le troisième degré est l'établissement de corrélations : on cherche à comparer différents phénomènes entre eux afin d'établir des rapports de coexistence ou de succession ; par exemple on compare la variation générale des prix et la quantité de monnaie, le développement de la grande industrie et la variation des salaires ou du chômage, etc. Une relation précise établie solidement entre deux phénomènes est une *loi* statistique ou sociologique découverte: par exemple la relation entre les hauts salaires et la productivité. Pour être certains d'avoir affaire à des relations permanentes et déterminées, nous devons être assurés de notre technique, c'est-à-dire être assurés par exemple : que nous avons une méthode exacte de mesurer le phénomène ; que nos observations sont assez nombreuses pour fonder des données normales ; que les déviations de la normale ne sont pas plus fortes ni plus nombreuses que la loi d'erreur ne le permet; que les autres causes ou influences ont été suffisamment éliminées.

Il faut reconnaître, ajoute M. Mayo-Smith, que ce troisième stade de la méthode statistique est rarement atteint en statistique économique. Ordinairement notre statistique nous donne seulement des coups d'œil sur la relation des phénomènes, et se borne à confirmer l'observation et l'expérience communes.

Mais la statistique économique n'est pas seulement une part de la statistique : elle doit entrer en féconde relation avec la science économique elle-même. La théorie économique cherche à rendre compte de l'action humaine dans la poursuite du bien-être matériel. L'économie déductive, partant de prémisses psychologiques, établit ce que *doit* être la vie économique. Ce qu'elle *est* en réalité est montré par l'observation concrète des institutions et des faits : l'observation statistique est une méthode d'éprouver et de contrôler l'exactitude de la théorie comme explication de la vie économique. — Ce n'est pas tout : la vie sociale subit constamment une action de la législation, de l'administration, de l'opinion publique. La

statistique donne le moyen de diriger sûrement cette action en mesurant les faits et les résultats, et en fournissant ainsi des données précises de décision.

Les matériaux statistiques rassemblés par M. Mayo-Smith ont été disposés selon les catégories ordinaires de l'étude économique : dans un premier livre intitulé *consommation et production :* consommation (quantités consommées, budgets de famille, nécessaire de vie, consommation par tête, etc.) ; — population (considérée comme force de travail, statistique des personnes travaillant, par âges, sexes, occupations, emploi des femmes, des enfants, étrangers et venus du dehors, chômeurs, etc.) ; — sol (comme facteur de la production, territoire, cultures, modes de cultures, production agricole, production minérale, fermages) ; — capital, organisation industrielle et richesse (capital, manufactures et grande industrie, capital et travail, productivité, richesse nationale, variation) ; — puis, dans un second livre intitulé *Échange :* prix (Index numbers, utilités, etc.) ; — monnaie et crédit (production des métaux précieux, or et argent, monnaie, papier-monnaie, crédit, banque) ; — transports et commerce (moyens de transport, navigation, chemins de fer, commerce extérieur) ; — enfin, dans un troisième livre intitulé *Distribution :* salaires (moyennes, résultats pour les États-Unis, pour l'Angleterre, comparaison des salaires entre les pays, entre les régions, entre les métiers, dans le temps, salaire et coût de la vie, etc.) ; — rente, intérêt et profits ; — concurrence et association (trade unions, grèves, arbitrage, coopération, participation aux bénéfices) ; — statistique financière (dépenses et recettes, budgets, impôts, etc.) ; — distribution sociale (répartition des revenus, comparaisons, répartition de la propriété, etc.).

Dans chacun de ces chapitres, M. Mayo-Smith a placé quatre rubriques. Sous la première, *Economic purpose*, il analyse et résume les thèmes de la doctrine économique qui paraissent pouvoir être éclairés par la méthode statistique. Sous la seconde, *Statistical data* (c'est la partie la plus étendue, comme il faut s'y attendre), il résume et reproduit les données fournies par les statistiques existantes ; sous la troisième, *Scientific tests*, il critique la méthode et la valeur des statistiques utilisées ; sous la dernière, *Reflective analysis*, il dégage les conclusions qu'il lui paraît légitime de tirer.

Sur la qualité et la quantité des matériaux ainsi apportés, des critiques techniques et de détail auraient seules leur

raison d'être : l'ensemble est de grande valeur et de première utilité. Mais sur la nature et l'ordre même des parties, constituées comme il vient d'être dit, dans chaque section de l'ouvrage, une observation générale s'impose ici : les excellents préceptes de méthodologie posés dans l'introduction ne ne sont-ils pas négligés dans l'œuvre même ? L'indication critique des sources, d'abord, ne devrait-elle pas précéder l'indication des renseignements qui en sont tirés, dont la nature et la portée en dépendent souvent si étroitement ? Mais, surtout, pourquoi une théorie économique est-elle placée en tête, qui semble constituée (cette théorie l'est bien en effet ainsi, mais c'est en quoi elle n'est pas aussi positive qu'on le souhaite ici) indépendamment des éléments d'information, des données de fait, des *expériences statistiques*, dont au contraire la théorie économique devrait partir, devrait *se faire*? Une définition, une délimitation de l'objet préalable est sans doute nécessaire ; mais la théorie elle-même devrait, dans une science positive, être proprement ce que M. M. Smith appelle avec trop de modestie *Reflective analysis*.

VEBLEN (THORNSTEIN). — **The preconceptions of economic Science** (*Les « préconcepts » de la science économique*). Quarterly Journal of Economics, july 1899, feb. 1900.

Suite et développement de l'étude dont il a été rendu compte dans le dernier tome de l'*Année Sociologique* (III, p. 488 sqq.). M. Veblen analyse avec la même finesse critique et la même ingéniosité suggestive, le détail des « préconcepts » chez les économistes classiques, chez Adam Smith, tout spécialement.

ROSS (EDWARD-ALSWORTH). — **The sociological frontier of economics** (*La frontière sociologique de la science économique*). Quarterly Journal of economics, july 1899.

Enumère un certain nombre de questions (population, migrations, etc., etc.) où l'économie politique touche et réclame un autre ordre de connaissances qui n'est ni juridique, ni éthique, ni politique, mais qui est proprement sociologique. On voit que ces observations impliquent une définition de la sociologie très étroite et très spéciale à l'auteur.

SCHMIDT (GUSTAVE-H.). — **Rapports de l'économie politique avec la morale et le droit.** Rev. d'écon. polit., avril 1900.

Discours prononcé à l'Université de Berne. Conclut à une dépendance et à des services réciproques.

GRABSKI (STANISLAS). — **Zur Erkenntnislehre der volkswirtschaftlichen Erscheinungen** (*De la théorie de la connaissance des phénomènes économiques*). Leipzig, Hirschfeld, 1900, 144 p. in-8°.

M. Grabski cherche à fonder une théorie de la connaissance appropriée aux phénomènes économiques. C'est la notion de phénomène économique, et non celle de science économique qu'il étudie d'abord et dont il part; il dégage le caractère social de cette notion. Puis il analyse les relations entre l'individu et le corps social au point de vue économique, en considérant l'individu à la fois « comme sujet et comme objet des phénomènes économiques ». De là se déterminent ce qu'il appelle les « catégories de la connaissance » de ces phénomènes, et se caractérisent les éléments et les facteurs de l'économie sociale (concepts d'économie nationale, faits et institutions, formes et degrés divers, définition de l'économie nationale. « ensemble des rapports réguliers, interdépendants et se conditionnant réciproquement, d'identité, d'équivalence et de subordination entre les hommes et les groupes d'hommes, » ces rapports sont de nature psychologique et concernent l'obtention des biens et des services et tendent à la satisfaction des besoins matériels). Il définit alors les idées et les lois économiques, et indique ce qu'est la science sociale et spécialement la science économique. — Ce travail est une tentative originale pour reprendre directement la définition et la méthodologie du phénomène et de la science économiques, en se dégageant à la fois des idées, préjugés et exagérations tant de l'école autrichienne que l'école historique. Il est fâcheux qu'elle n'ait pas réussi à se dégager d'une mauvaise et déplacée scolastique kantienne et d'une forme pénible et embarrassée.

DU MAROUSSEM (PIERRE). — **Les Enquêtes** (*Pratique et théorie*). Paris, Félix Alcan, 1900, 328 pages in-8°.

Ce livre a le tort de ne pas se présenter seulement comme la relation des diverses sortes d'enquête monographiques, entreprises ou conçues par M. du Maroussem : dans une ville, le métier et la monographie de métier, la monographie d'atelier, la monographie de famille, puis la monographie de marché, et subsidiairement des monographies de maisons de commerce, d'employé, etc. ; pour la campagne, monographie de « pays », puis de fermes, monographie de marché de blé, etc. Bien que la pratique de l'observation ne se transmette pas livresquement, il n'était pas sans intérêt de trouver analysés les procédés d'un praticien souvent heureux. Mais ce livre ne s'en tient pas là, il prétend en outre faire la théorie de cet empirisme et y rattacher une « formation empirique de l'esprit ». Aucune contribution méthodologique n'est à retenir de cette part d'aphorismes puérils, d'inconscientes pétitions de principe et de préceptes sans critique, qui ouvre le volume et l'illustre par endroits.

GANS-LUDASSY (JULIUS VON). — **Die wirtschaftliche Energie.** 1ter Teil. System der ökonomischen Methodologie (*L'énergie économique*). Iena, Fischer, 1899.

MAYR (GEORG VON). — **Grundriss zu Vorlesungen über praktische Nationalœkonomie.** T. I. Einleitung u. allgemeiner Teil (*Abrégé de leçons sur l'économie politique pratique*). Tübingen, Laupp, 1900, p. 102 in-8°.

Dictionary of political economy, edited by R. H. Inglis Palgrave III, N.-Z. (*Dictionnaire d'économie politique*). London, Macmillan, 1899, XXII-762 pages in-8°.

Avec ce 3e volume s'achève un répertoire utile et précis, dans sa brièveté relative, des faits et des doctrines économiques.

E. DE GIRARD. — **Histoire de l'économie sociale jusqu'à la fin du XVIe siècle.** Antiquité, Moyen Age, Renaissance, Réforme. Paris, Giard et Brière et Genève, Eggimann, 1900, p. 278. in-8°.

Ce précis à l'usage des étudiants de langue française insiste surtout sur le moyen âge, mal connu et négligé dans les exposés historiques courants; il traite non seulement des doctrines, mais des faits, — des doctrines d'abord pour la raison que l'idée paraît dans cette période y précéder et façonner le fait. Du XVIe siècle, les idées et doctrines seulement sont traitées.

KOSTANECKI (ANTON VON). — **Der wirtschaftliche Werth vom Standpunkt der geschichtlichen Forschung. Versuch einer Morphologie des wirtschaftlichen Werthes** (*La valeur économique du point de vue de la recherche historique*). Berlin, Puttkamer u. Mühlbrecht, 1900, XII-213 pages in-8°.

Intéressant effort pour traiter la question de la valeur par l'histoire économique et non plus seulement par la théorie apriorique. L'auteur, dans la première partie, étudie spécialement la « taille » (de bois, Kerbholz) dans ses différentes formes, puis le papier monnaie, la lettre de change, etc. La deuxième partie reprend la théorie de la valeur, travail et besoin, et revient aux formes de la taille, en développant les coïncidences et les parallèles entre les deux phénomènes. Une troisième partie présente des résultats et une conclusion. — L'exposé est malheureusement assez obscur et embrouillé; il ne prend pas assez à tâche d'expliquer l'importance, au premier abord bizarre, donnée à la « taille »; et il ne met pas en valeur possible l'intention méthodique de cette étude.

COHN (Heinrich). — **Die subjektive Natur des Werthes** (*La nature subjective de la valeur*). Berlin, Guttentag, 1899, 38 pages in-8°.

Cette brochure expose avec clarté et précision la théorie doctrinale récente de la valeur (définition du « bien » et de la « valeur », jugement qui fonde la valeur, échange, les valeurs objectives, la valeur et le prix, l'offre et la demande, le prix et le coût de production).

GRAZIADEI (Antonio). — **Produzione e valore** (*Production et valeur*). Riforma sociale, 15 ottobre 1899.

Contribution assez importante, complément des études antérieures de l'auteur.

II. — Systèmes économiques

Par M. Fr. Simiand.

De ce qui précède et d'observations analogues déjà présentées à cette place dans les années précédentes, il semble bien résulter que la nécessité de cadres nouveaux s'impose à la science économique. Il y a lieu ici, malgré les difficultés d'une pareille tâche (notamment celles-ci que les ouvrages dont il est tiré profit sont conçus souvent selon les cadres traditionnels, et, d'autre part, que les travaux retenus de l'année n'abordent pas toutes les parties de la science), il y a lieu ici de s'appliquer à introduire peu à peu une classification nouvelle des objets proposés à cette science, ce qui, dans la mesure correspondante, suppose une terminologie nouvelle, constituée soit avec des expressions nouvelles exactement définies, soit avec des expressions anciennes prises dans un sens qui doit être précisé. Ainsi le terme de *système économique* est employé ici pour signifier « l'ensemble des relations et institutions qui caractérise l'économie d'une société ». Sont en ce sens des systèmes économiques, par exemple, les types qu'a distingués Schmoller, économie familiale, économie urbaine, économie régionale et économie nationale, ou par exemple les types qu'a distingués K. Bücher, économie sans échange, économie de l'échange médiat, économie de l'échange indirect (rapport de la consommation à la production). On peut, d'ailleurs, discuter sur le caractère dominateur qu'il conviendrait de choisir pour la détermination et la classification des types de systèmes économiques.

Plus loin, d'autres expressions encore seront employées dans un sens défini. Certains groupements, peu usuels, seront aussi expliqués brièvement.

W.-J. ASHLEY. — **Histoire et doctrines économiques de l'Angleterre.** I. *Le Moyen Age*, traduit sur la 3e édition anglaise, revue par l'auteur, par P. Boudois. II. *La fin du Moyen Age*, traduit sur la 3e édition anglaise, revue par l'auteur, par Savinien Bouyssy. — Paris, Giard et Brière, (Bibliothèque internationale d'économie politique, publiée sous la direction d'Alfred Bonnet), 1900, 2 vol., p. 276 et 577, in-8°.

La traduction française qui nous en est donnée est une heureuse occasion d'insister sur cette œuvre déjà classique du professeur Ashley. La préface du tome Ier marque brièvement la position méthodologique de l'auteur. L'économie politique n'est pas un corps tout fait de doctrines absolument vraies, découvertes à la fin du dernier siècle; toute époque a eu ses idées économiques, et un développement de la pensée économique peut se suivre qui à chaque moment correspond aux faits et aux conditions économiques proposés à son étude: il n'est donc pas d'institution qui n'ait eu sa raison d'être et en ce sens sa justification, et la doctrine actuelle n'a de valeur universelle ni pour le passé ni pour l'avenir. Mais il reste encore, sous des compromis éclectiques et avec des nuances nombreuses, deux tendances parmi les économistes contemporains, l'une à partir de certaines présomptions d'où se déduisent des conclusions forcément hypothétiques, l'autre à se garder de toute opinion préconçue, à voir les choses telles qu'elles sont actuellement et telles qu'elles ont été, à n'user du raisonnement déductif que pour aider à l'interprétation des résultats. Mais cette seconde tendance se partage à son tour et tantôt vise encore « à construire des formules générales pour exprimer les relations entre les individus dans une société donnée » (lois sur la rente, sur les salaires, par exemple), tantôt renonce à cette sorte de résultats et cherche seulement à « découvrir des lois du développement social, c'est-à-dire des généralisations en rapport avec les différentes phases à travers lesquelles la vie économique de la société a dû se mouvoir jusqu'à nos jours ».

La division de l'ouvrage est historique en même temps

qu'organique : la première partie va jusqu'au XIVe siècle, la seconde étudie le XVe et le XVIe siècle. Les chapitres de la première s'intitulent : le manoir et la communauté de village; les gildes de commerce et de métiers ; théories et législation économiques. Ceux de la seconde : la suprématie des villes ; les corps de métiers ; l'industrie de la laine ; la révolution agraire ; l'assistance des pauvres ; la doctrine canonique. Ce compte rendu se contentera de signaler la haute valeur, la nouveauté sur certains points, la précision et la clarté des chapitres consacrés à l'exposé des doctrines, et négligera de les analyser en détail : il semble que les doctrines ici soient bien plutôt expliquées dans une certaine mesure par les phénomènes que les phénomènes à quelque degré par ces doctrines; l'intérêt en est donc surtout pour l'historien des doctrines ou des mouvements de pensée scientifique (car il ne s'agit pas en effet des mouvements de l'opinion commune, directement étudiés, si possible, lesquels auraient une tout autre importance sociologique) et beaucoup moins pour l'économiste positif. Ce qui concerne la législation peut être laissé au second plan pour des raisons analogues. Les chapitres spéciaux (assistance des pauvres, industrie de la laine) et ce qu'il y a de spécial aussi et de technique dans les autres sera négligé aussi. Ce qui, dans cette œuvre, mérite à cette place d'être mis en évidence, c'est surtout l'heureux et instructif exemple de deux « systèmes économiques » étudiés avec précision dans un cas concret et historique et cependant analysés scientifiquement et constitués en *types*.

Le premier est le *système manorial* (variété du système économique sans échange, distingué comme un des types généraux de vie économique par Schmoller, Karl Bücher, etc.)[1]. M. Ashley, au lieu de commencer par les origines historiques, comme fait l'historien ordinaire, commence par constituer et décrire le type du système, qu'il juge réalisé au XIIe siècle dans les comtés anglais du centre et du sud : avant et après, ou ailleurs, des traits indéterminés, complexes, contingents rendraient impossible l'intelligence initiale nécessaire du système, de ses éléments et de son fonctionnement essentiel.

Dans ce cadre de temps et de lieu donc, le pays était, en dehors des grandes villes, divisé en manoirs, c'est-à-dire en districts dans chacun desquels une seule personne

(1) Voir ci-dessus, p. 490 et 493 et *Année Sociologique*, 2e année, p. 441-443.

appelée le Lord (seigneur) possédait des droits importants et de grande valeur sur tous les autres habitants (t. I, p. 15). Normalement un manoir coïncidait avec un village et les terres cultivées situées autour de lui. Voici donc l'aspect du manoir : « une rue de village, et de chaque côté, tout du long, les maisons des cultivateurs du sol avec de petites cours autour d'elles (pas de fermes isolées, comme plus tard)... S'étendant à l'écart, hors du village, était la terre arable partagée ordinairement en trois champs, l'un semé de froment et de seigle, l'autre d'avoine et d'orge, tandis que le troisième était laissé en jachère. Les champs étaient une seconde fois subdivisés en ce qu'on appelait ordinairement des « furlongs » (mesure d'environ 200 mètres carrés), et chaque furlong en parcelles d'une acre ou d'une demi-acre, séparées non par des haies mais par des billons de gazon non labourés. Ces parcelles étaient distribuées entre les cultivateurs de telle façon que la tenure de chacun fût formée de pièces de terre éparses, çà et là, dans les trois champs principaux, et que personne ne pût recevoir deux fractions contiguës. Chaque tenancier individuel était obligé de cultiver ses parcelles en se conformant au roulement des récoltes observé par ses voisins (p. 16) ». Outre la terre arable, il y avait aussi des prairies, divisées par lots ; souvent des pâtures permanentes et des bois en usage commun plus ou moins large. Mais ce système, si le groupe était composé d'hommes libres, serait celui de la *marche*. Le manoir en diffère grandement. « La terre y était regardée comme la propriété, non pas des cultivateurs, mais d'un seigneur. Elle était divisée entre la part cultivée pour le bénéfice immédiat du seigneur, le *domaine* ou « inland », et celle que tenaient de lui les tenanciers, la terre en *vilenage*, celle-ci formant ordinairement les trois cinquièmes ou les deux tiers du tout. Le domaine consistait, partie en clos séparés, partie en champs épars au milieu des terres des tenanciers dans les terres communes » (p. 17). La terre en vilenage était, de beaucoup pour la plus grande part, tenue en « verges » ou « demi-verges », dont les tenanciers appelés *villani* (virgarii, yardlings, husbands) formaient une classe d'hommes égaux entre eux et avaient tous, dans chaque manoir particulier, les mêmes obligations de services à l'égard du seigneur. Au-dessous se trouvait une classe de *bordiers* (bordarius) ou *cottagers* (cotmann) qui ne possédaient ni bœufs ni charrue, n'avaient pour tenure qu'un cottage et une ou deux acres, et probablement étaient, dans

beaucoup de cas, employés par des vilains. Sur le domaine se trouvaient quelques esclaves. Les vilains devaient : 1° le travail d'un homme pour deux ou trois jours par semaine pendant toute l'année (*week work, daily works*) ; 2° un travail supplémentaire de quelques jours et de toute la famille au moment des labours et de la moisson. Le travail du domaine était dirigé par le bailli, qui, représentant du seigneur, résidait dans le manoir, et par le *reeve*, sorte de contremaître des villageois. Quant au travail des terres propres aux vilains, il est probable qu'il reposait aussi sur un système de travail collectif, chaque tenancier contribuant en bœufs et en hommes aux labourages communs en proportion de sa tenure, et s'unissant aux autres pour mettre le foin en meules et récolter le grain d'après un certain plan commun (p. 17-27).

M. Ashley examine ensuite la question des origines du manoir (tradition romaine des associations d'artisans, prétendues communautés libres des anciens Germains, ou institution de principe servile transformée vers la liberté ?), puis indique les caractères spéciaux à l'est et au sud-ouest de l'Angleterre : là, classe spéciale des *socmen* d'une part (reste danois ?), ici, proportion beaucoup plus forte d'esclaves, à la même époque (survivance plus grande de bretons ?). — Il suit maintenant les modifications qui peu à peu se sont produites dans les premiers siècles qui ont suivi la conquête normande : 1. Accroissement rapide des francs tenanciers, catégorie désormais assez large, comprenant peut-être des vassaux militaires, des hommes libres pourvus de domaines contre une rente en argent, ou surtout d'anciens vilains qui s'étaient affranchis de la corvée hebdomadaire moyennant des paiements en espèces (distinction délicate et compliquée entre les tenures franches et les tenures serviles et la condition des différentes classes de personnes) ; accroissement aussi de la classe des socmen ; extension de la terre cultivée ; concession de terres du domaine contre une redevance en argent (au lieu de l'exploitation directe sous la direction du bailli). 2. Transformation en paiements en espèces du travail hebdomadaire au profit du seigneur. 3. Transformation même des services exceptionnels de travail (moisson et labours). 4. Apparition d'une classe d'hommes vivant entièrement ou en partie sur une rémunération de leur travail (le travail, n'étant plus fait à titre de services dus, devait bien être effectué par des salariés).

M. Ashley analyse alors les caractères économiques de la communauté de village. Le caractère fondamental en est que ce groupe social est socialement indépendant, qu'il se suffit à lui-même (pas ou presque pas d'introduction de personnes étrangères, chaque groupe a sa justice, la juridiction du seigneur, chacun son église); il s'y trouvait des hommes exerçant les quelques occupations spéciales dont avait besoin la communauté (moulin, ordinairement au seigneur, donné à ferme; forgeron et charpentier, peut-être à l'origine, officiers communaux; quelquefois un peseur public); pas de boutique de commerce, les besoins étant moins nombreux et satisfaits par l'industrie propre (tissage, tannage). Les rapports avec le monde extérieur étaient limités : à la vente d'une partie du blé à la ville, lorsque les redevances en argent sont apparues; à la demande de sel; à la demande de fer pour les outils (souvent fourni d'office par le bailli); au besoin périodique de meules. Ce groupe fermé et se suffisant arrive à agir comme une unité corporative, par exemple le corps des vilains passe contrat avec le seigneur, quand ce dernier est loin, comme le ferait un fermier individuellement. (Parfois le groupe tient à ferme la *cour*, c'est-à-dire les revenus mêmes et le vilenage : transformation analogue à l'achat de la *firma burgi* par les communautés des villes, et explication peut-être du transfert de la juridiction seigneuriale aux magistrats municipaux.) Ces vilains et tenanciers coutumiers sont, en somme, attachés au sol, mais ils jouissent d'une sécurité effective pour la terre occupée (qui passe de père en fils). — La comparaison avec le village actuel est instructive; aujourd'hui (caractère morphologique) le village est bien toujours formé d'une rue bordée de maisons, mais ces maisons sont habitées par les artisans; les fermiers habitent des résidences séparées; aujourd'hui (régime de la production) chaque fermier cultive selon son gré, selon sa méthode, et non en travail collectif et selon la coutume; le propriétaire foncier n'exploite plus directement une partie du domaine, ou du moins ne le fait pas par le travail dû des tenanciers; enfin (classes sociales) au lieu du seigneur, des vilains, des cottagers, un squire, trois ou quatre gros fermiers, et, très loin d'eux, les tenanciers simples paysans et les journaliers agricoles. — Dans le type de vie économique qu'offre le système manorial, ne se trouvent ni liberté individuelle (au sens présent), ni libre concurrence; ni par suite de « rentes » au sens de l'économie classique (qui suppose la

concurrence : ici la redevance du fermier est arrêtée par la coutume, non par la supputation commerciale que le propriétaire et le fermier peuvent faire des produits et de la concurrence) ; pas de capital, si capital signifie non pas seulement « richesse appropriée à un emploi qui la reproduit », mais surtout « fonds de richesses qui peut être dirigé dans des voies nouvelles et plus profitables, quand l'occasion s'en présente ».

Mais ce système économique va se décomposer et se transformer. De plus en plus apparaît un état économique fondé sur le numéraire. Le mode primitif des redevances en nature se rencontre encore assez loin dans le XIVe siècle (notamment dans les domaines ecclésiastiques) ; mais le paiement en monnaie s'institue pour certains paiements dès le XIIe siècle et se développe de plus en plus. Ceci suppose : 1° l'existence d'une monnaie adaptée aux besoins des paiements (on peut suivre justement le développement de l'activité monétaire et les tentatives d'unification par la royauté, noter l'apparition tardive des petites monnaies); et 2° l'existence de marchés où les producteurs soient assurés d'obtenir de l'argent contre leurs marchandises et réciproquement.

Cette seconde condition va être remplie grâce à des institutions nouvelles, les gildes (de marchands et de métiers), qui trouvent leur plein développement dans le second système économique rencontré et étudié, le *système urbain* (principalement t. II, ch. I, et *passim*). « L'indépendance plus ou moins complète des villes en matière commerciale et industrielle, l'alliance mutuelle des membres de chaque corps civique en vue de l'avantage commun sont des traits distinctifs de cette période du développement économique dans le centre et dans l'ouest de l'Europe. Quelque grandes que fussent les différences entre une république civile d'Italie, ou une ville impériale d'Allemagne avec le territoire qui en dépendait, et une ville de marché en Angleterre, il y avait au fond une similitude d'idées et de but. Chacune d'elles était un corps de bourgeois qui identifiait le droit d'exercer une profession commerciale ou industrielle avec le droit de citoyen ; qui imposait des restrictions à l'acquisition du droit de cité, dans le but de protéger les intérêts de ceux qui jouissaient déjà de ce droit; qui travaillait à la fois par la réglementation du marché et par des négociations intermunicipales à obtenir des avantages sur les bourgs rivaux ; qui estimait que chaque

profession devait avoir sa propre organisation et sa propre représentation au sein de l'autorité dirigeante, et qui permettait et même demandait à ses magistrats de pratiquer un système investigateur de surveillance industrielle... La magistrature municipale était à la fois véritablement la tête et le centre de l'activité des citoyens, et de son exercice dépendait en grande partie leur bien-être. » (II, p. 10-11.) Toutefois l'évolution économique de l'Angleterre a son caractère propre. Des quatre phases distinguées par Schmoller, systèmes économiques *a*) du village, *b*) de la ville, *c*) du territoire, *d*) de l'État (ou nation), l'Angleterre n'a à peu près pas connu la troisième et est passée directement de l'économie urbaine à l'économie nationale. Cette dernière est loin d'être constituée aussi tôt que certaines circonstances, les relations organisées de l'État, la vie politique unifiée et une législation nationale en donneraient l'apparence, c'est-à-dire dès le XIVe siècle : jusque vers la fin du XVe siècle, la communauté urbaine restait la forme économique dominante et utile. Le tableau de la vie municipale anglaise ne peut être tracé qu'approximativement, étant donné la différence des cités et le manque de parallélisme entre les évolutions ; il s'applique principalement à la ville ordinaire de moyenne grandeur (XIVe et XVe siècles).

Le premier trait est le monopole à peu près absolu du commerce s'exerçant à l'intérieur des murs, au profit des bourgeois, des hommes libres qui étaient formellement pourvus du droit de cité (monopole ou plus exactement droit de surveillance et de contrôle dans l'intérêt propre des citoyens). Le commerce par les forains était toujours soumis au consentement de la ville et à certaines conditions fixées par elle. Ce monopole commercial était ordinairement la suite du monopole obtenu antérieurement par les gildes de marchands (dont l'origine et le développement ont été étudiés dans un chapitre spécial du volume précédent), l'organisme de la gilde s'étant le plus souvent confondu avec le gouvernement. Ce contrôle communal du commerce s'exerce : par la limitation que les municipalités s'efforcent d'apporter et de maintenir au commerce des marchands du dehors (on cherche du moins à les exclure du commerce de détail, on rappelle l'obligation de loger chez un bourgeois désigné, ou, s'ils restent assez longtemps, on cherche à les agréger) ; par le règlement des marchés et lieux de vente (règles d'emplacement, obli-

gation de tout exposer, heures de vente, distinction entre les acheteurs directs et les revendeurs, balances publiques, etc.); par l'institution des « statuts marchands » et « statuts d'étape » (procédure pour les obligations, pour la reconnaissance et le paiement des dettes commerciales).

Le second caractère, aussi important, est le contrôle de l'industrie. Le droit de bourgeoisie originairement attaché à la terre est devenu (avant ou pendant le xve siècle) associé à la qualité de membre d'une des organisations appelées « métiers », « états » et « compagnies ». Une association de personnes en tant que personnes avait pris la place d'une association fondée sur la terre (formule de Maurer, à propos d'une transformation analogue dans les villes de l'Allemagne). Une constitution basée sur la fortune immobilière a été remplacée par une constitution basée sur la fortune mobilière (capital et talent en affaires). Ces métiers étaient soit la suite des gildes de métiers (étudiées dans un chapitre spécial du tome Ier), soit une institution de la municipalité, soit des associations formées dans les branches d'industrie récentes. Les citoyens étaient égaux, en tant que faisant tous partie d'un corps organisé; et, si entre les corps (corps de marchands et corps d'artisans, corps riches et corps modestes), il y avait des rangs de préséance et des différences d'influence, du moins aucun n'avait autorité sur un autre. La communauté simple était devenue une communauté complexe, un ensemble de communautés subordonnées. Les « métiers » ne sont plus tenus pour une organisation étrangère et rivale par le corps des bourgeois ; ils en font partie. Le pouvoir du gouvernement municipal s'étend sur toutes les personnes et les corporations de la ville (apprentissage, cérémonies, contestations commerciales et infractions au règlement, — les corporations en Angleterre n'ayant jamais atteint le degré d'autonomie qui se rencontre en Allemagne et en France). Plus étroite encore est la surveillance sur les comestibles : M. Ashley s'y arrête spécialement. — Le détail des réglementations, la vie interne des métiers ne seront pas suivis ici. « L'organisation de l'industrie sous forme de groupes locaux coïncidait avec la période de production pour un marché local. Fournissant seulement, comme le faisait chaque métier, la ville et ses environs, se trouvant en présence d'une demande relativement stable et ne produisant que peu, il fut possible de le soumettre à une surveillance minutieuse, à la fois dans l'in-

térêt des producteurs, — comme, par exemple, dans les règlements pour l'admission au commerce, — et dans celui des consommateurs, — comme dans les règlements qui concernaient la qualité des produits » (t. II, p. 42-43). — Un dernier trait important est la propriété commune qui survit en partie des communaux de village, et l'entreprise commune, dont le cas le plus frappant est l'organisation de la fourniture municipale du blé (provision pour les années de disette, puis institution des greniers urbains, etc.).

Reprenons les caractères économiques du système urbain et du régime de la gilde (section 11 et *passim*). — La production est destinée à fournir des consommateurs en dehors du groupe domestique. Il y a un marché il y a des « valeurs d'échange » et non plus seulement des valeurs d'usage le marché toutefois reste étroit et limité : différence avec l'économie régionale ou nationale). — Le capital joue un faible rôle auprès de l'habileté technique, de l'art des relations avec la clientèle. — Il n'y avait pas encore de « classe ouvrière » au sens moderne du mot (travailleurs journaliers dont la majorité ne quitte pas cette condition, et profondément séparés de la classe des patrons) : la comparaison de la classe ouvrière actuelle avec la classe qui y correspondait au XVIe siècle devrait donc prendre pour terme les maîtres artisans et non les journaliers du XVIe siècle. L'artisan travaillait chez lui, à son gré, avec des outils lui appartenant, tantôt sur la matière première du client, tantôt sur des marchandises déjà élaborées pour partie dont il poursuivait la fabrication, tantôt enfin sur des matières fournies par lui : il était, dans ce dernier cas, à la fois fabricant et marchand, la classe des boutiquiers existant à peine. — Les gildes étaient soumises à un contrôle de l'autorité municipale (et de l'autorité centrale) dont l'objet principal était d'assurer la bonne qualité de la marchandise. — L'obligation pour les différentes branches d'industrie de s'organiser et pour chaque artisan de choisir son métier et de s'y tenir, procède de ce souci de surveillance municipale et centrale. — Les membres de chaque métier vivent dans la même rue ou le même quartier.

Le système urbain entre en décadence au XVIe siècle et il est peu à peu remplacé par une économie nationale (bien entendu il ne disparaît pas complètement, non plus qu'aucune institution sociale : une vie urbaine survit, mais devient de moins en moins importante). La dislocation atteint : le monopole

commercial, l'organisation urbaine de l'industrie, la surveillance même des denrées alimentaires. Mais le passage au système économique ultérieur, n'est pas encore abordé dans ce travail.

M. Ashley suit en détail l'histoire interne et externe des corps de métiers depuis le xve siècle jusqu'au règne d'Élisabeth, il traite ainsi de l'apprentissage, de la condition des journaliers, des sociétés de journaliers, des fraternités religieuses. Il consacre un chapitre spécial à l'industrie de la laine. — Mais il ne convient pas, à cette place, d'insister sur ces parties de l'étude, non plus que sur le chapitre dans lequel l'auteur réunit provisoirement ce qui est connu de l'agriculture dans cette période (renvoyant l'examen complet du xve siècle après de nouvelles recherches). Le chapitre sur le commerce étranger a été ajourné. — M. Ashley continuera, il faut l'espérer et le souhaiter, cette belle et si riche œuvre scientifique. Le public français, en attendant, devra, à l'aide de la présente traduction, mettre à profit le contenu et la méthode exemplaire de la part qui nous en est donnée.

CICCOTTI (Ettore). — **Il tramonto della schiavitù** nel mondo antico (*Le déclin de l'esclavage*). Torino, Bocca (Biblioteca di scienze moderne), 1899, IV-320 pages gr. in-8°.

La thèse essentielle de l'auteur est que la disparition de l'esclavage de l'antiquité classique n'est pas due, comme on le répète, à l'action des idées chrétiennes, mais à des raisons économiques (les chrétiens ont, jusque dans les temps modernes, rétabli et maintenu l'esclavage là où le système économique l'appelait). Il étudie l'origine, la suite et la décadence du *système économique* qui s'est développé, d'abord avec la Grèce, puis avec Rome et le monde romain, spécialement en ce qu'il comportait l'esclavage.

HOFFMEISTER (Karl). — **Die wirtschaftliche Entwickelung Romas**. Eine socialpolitische Studie. Wien, Manz, 1899, 96 pages in-8°.

Étude du système urbain, puis d'un certain système capitaliste rencontrés dans le développement de Rome.

L. VIGOUROUX. — **Les Villages communistes de l'Australie méridionale**. Musée social (Bulletin mensuel), mai 1900.

Monographie utile et précise de cette expérience artificielle de sys-

tème communiste, faite, il est vrai, sur de petites bases et dans des conditions très spéciales. Le cas est donc peu probant, mais mérite néanmoins d'être connu et suivi.

L. MARSILLE. — **Etude sur le communisme agraire**. Le mir russe. Caen, imp. Valin, 1899, 197 pages in-8°.

PAGE (THOMAS-WALKER). — **The end of villainage in England** (*La fin du vilenage en Angleterre*). New York, Macmillan, 1900, in-8°.

III. — RÉGIMES DE LA PRODUCTION

Le terme de *régime de la production* est employé ici à désigner « les institutions de la production économique définies et classées selon les relations juridiques et sociales qui les caractérisent » : régime corporatif (lien, d'autorité extérieure ou d'autorité interne, entre des producteurs égaux), servage, fermage (groupes d'individus ayant entre eux telles et telles dépendances), entreprise patronale (patron, ouvrier salarié, capitaliste), régime coopératif, etc. — *Production* est pris ici en un sens large (mise des choses en état de satisfaire des besoins humains), et par conséquent comprend aussi bien la fonction commerciale que la production au sens étroit.

Une distinction est faite entre les *régimes* de la production et les *formes* de la production, dont il sera question un peu plus loin (p. 528). Ce dernier mot est employé à désigner « les institutions de la production économique définies et classées selon les relations technologiques ou morphologiques qui les caractérisent » (production dans la fabrique ou dans la manufacture, ou dans l'atelier, ou en chambre, grand et petit commerce, etc.). Telle « forme de la production » peut se rencontrer ordinairement associée, et a souvent été, pour cette raison, confondue avec tel « régime de la production », mais il n'est pas de régime qui ne soit rencontré ou qui ne soit au moins concevable avec plusieurs formes de la production, et inversement une même forme de production se rencontre dans plusieurs régimes. L'analyse expérimentale des faits semble devoir gagner à cette distinction.

A. — *Régime de la corporation*

Par M. Fr. Simiand

EBERSTADT (Rudolph). — **Der Ursprung des Zunftwesens** und die älteren Handwerkerverbände des Mittelalters (*L'origine de la corporation*). Leipzig, Duncker u. Humblot, 1900, 201 p. in-8°.

Le travail précédent de M. Eberstadt, qui en son temps a été signalé ici même[1], se limitait strictement aux institutions dont le lien avec les plus anciennes corporations pouvait être établi, et par suite qui pouvaient en être déclarées l'origine; c'étaient la maîtrise (Magisterium) et la confrérie (Fraternitas). Ce travail-ci est plus large; il étudie, dans son ensemble, la période de développement de la corporation (xiie siècle et premier quart du xiiie), sans se restreindre à ce qui concerne immédiatement les corporations, sans éliminer ces unions d'artisans dont le passage à la forme de la corporation ne se produisit pas ou n'apparut pas pendant cette période. Tels sont les offices d'artisan (Handwerksämter) non constitués en maîtrise. M. Eberstadt classe d'abord les formes d'organisation corporative étudiées ici suivant deux catégories d'industrie, industries de droit conféré et industries de droit propre. — Dans la première catégorie, il distingue ensuite les confréries et les offices. C'est la section consacrée à cette dernière forme qui, dans le présent livre, est la plus développée : il y est analysé en détail les sources qui concernent les industries soumises à un office avec droit conféré ; il y est traité, très exactement, de cette forme d'activité professionnelle qui est exercée par des artisans sous l'autorité directe d'un préposé particulier ou d'une magistrature seigneuriale; les industries ordinairement rencontrées sous cette forme sont celles de boulanger, boucher, cordonnier, etc. Les données sont rassemblées et présentées ville par villle, Coblenz, Augsbourg, Worms, Saint-Trond, Strasbourg, Pontoise, Haguenau, Doberan, Châlons-sur-Marne, Bâle, Trèves, Étampes; c'est pour Strasbourg que les documents fournissent l'étude la plus complète et la plus instructive. — La seconde catégorie, industries de droit propre, présente la

(1) Voir *Année Sociologique*, 2e année, 1897-98, p. 462.

forme du *magisterium*, qui est étudiée sérieusement, mais ne tient plus, comme dans le volume précédent, la place dominante. — La troisième section du livre traite brièvement de l'obligation corporative, dont la nature (droit industriel ou droit formaliste ?) a une certaine importance pour la détermination de l'origine de la corporation. — La quatrième partie résume alors la formation et le développement du régime corporatif, tels qu'ils paraissent ressortir des présentes recherches, et formule les résultats obtenus : 1° Un corps de métier, un ensemble de gens de métier n'est une corporation, au sens dernier et usuel du mot, qu'aux trois conditions d'être une formation organique, d'avoir une personnalité collective, d'avoir le droit de s'administrer elle-même. 2° La formation des corporations se place du milieu du XIIe siècle au premier quart du XIIIe. 3° La corporation a été précédée d'unions de gens métier plus anciennes dont elle est sortie ; ces unions comprenaient, d'une part, au point de vue juridique, des unions de droit conféré et des unions de droit propre, et, d'autre part, au point de vue de la forme, des offices, des fraternitates et des magisteria. 4° L'office seigneurial a séparé professionnellement les artisans, à l'origine, selon les besoins de l'économie seigneuriale, et a constitué un droit spécial et une justice particulière (en thèse générale). 5° L'organisme corporatif et le droit d'administration propre se sont constitués dans les magisteria (à leur tour dérivés de l'office seigneurial) ; ces formes économiques et juridiques, spéciales au moyen âge, y sont créées ; l'office et la confrérie en sont distincts. 6° L'importance de la confrérie d'origine religieuse tient à la forme de l'union qui n'était entravée par aucun embarras juridique ; la transformation en union à fins séculières commence dès la première moitié du XIIe siècle et s'achève par l'attribution de la personnalité collective. 7° Une transition continue se poursuit des anciennes unions à la corporation par les magisteria ou les fraternitates ; quant aux offices, les uns ont été éliminés, les autres ont pris plus tard la forme corporative. 8° La formation des corporations ne marche pas pareillement dans les différentes villes et exige des investigations locales particulières ; certaines villes offrent plutôt des renseignements sur l'ancien office, d'autres plutôt sur la confrérie originaire ; le développement ultérieur doit être étudié dans certaines autres où la constitution industrielle est plus

complètement connue. — Dans l'ensemble, la constitution du régime corporatif correspond à une transformation du droit public, à l'avènement d'une classe d'artisans dans l'organisation des nouvelles classes qui, à ce moment, pénètrent dans la vie publique.

Une dernière partie est consacrée à des observations critiques, en réponse aux contestations et discussions que le précédent travail de M. Eberstadt a soulevées du côté des spécialistes, auteurs ou partisans de théories différentes sur l'origine de la corporation et la nature des groupes professionnels voisins (notamment von Below, Uhlriz, Rietschel, Keutgen, Pirenne).

W. J. ASHLEY. — **Histoire et doctrines économiques de l'Angleterre.** Déja cité plus haut, page 504.

Le régime de la gilde est étudié pour l'Angleterre. du xiiie au xve siècle. dans le chapitre ii du livre Ier (gildes de commerce, gildes de métiers, origines et développement de l'une et l'autre forme, rivalités, entrée dans le système d'économie urbaine), et les chapitres ii et iii du livre II (développement du régime, extension de la forme établie d'organisation aux nouvelles branches d'industrie à mesure qu'elles apparaissent, établissement si complet et si solide que le régime survit au système urbain et persiste dans l'organisation nationale de l'économie sous une forme nouvelle; — le chapitre iii traite spécialement de l'industrie de la laine). Les caractères économiques de la gilde sont analysés très heureusement pages 126 et suivantes (t. I), et sa place dans l'histoire industrielle définie et appréciée très nettement (t. II, p. 212 et suivantes).

B. — *Régime de la coopération* [1], *spécialement de la coopération en agriculture*

Par MM. Fr. Simiand et Hubert Bourgin.

GIDE (Charles). — **La Coopération** (Conférences de propagande). Paris, Larose, 1900, 315 p. in-8°.

Ce livre est un recueil de conférences ou essais sur la

(1) La coopération dite de consommation est ici placée dans les régimes de la production parce qu'elle est bien une institution qui assure une fonction productive (au sens large qui a été dit plus haut), à savoir la fonction commerciale. La différence avec la forme dite coopération de production parait devoir se définir, avec exactitude, non pas tant au point de vue de la production qu'à celui surtout de la répartition.

coopération, dont la plupart ont été publiés dans des périodiques ou des brochures, mais sont aujourd'hui à peu près introuvables. En voici les titres et les dates : La coopération et le parti ouvrier en France (1886); L'avenir de la coopération (1888); De la coopération et des transformations qu'elle est appelée à réaliser dans l'ordre économique (1889); Le mouvement coopératif en France (1893); L'idée de solidarité en tant que programme économique (1893); Les ennemis de la coopération (1893); Les douze vertus de la coopération (1894); Le règne du consommateur (1898); Coopération et concurrence (1899); La guerre entre commerçants et coopérateurs et l'évolution commerciale (1900); Les prophéties de Fourier (1886).

« En faisant un livre de ces pages éparses, déclare l'auteur, je n'ai point la prétention de leur conférer une valeur scientifique qu'elles ne comportent point. Peut-être un jour essaierai-je de présenter un exposé méthodique des doctrines et des organisations coopératives, mais ici il ne faut chercher que des conférences de propagande faites pour présenter, sous une forme populaire, les traits caractéristiques et les avantages de la coopération, particulièrement de celle de consommation » (p. V). Il convient sans doute d'attendre et de désirer l'œuvre proprement scientifique que paraît nous promettre M. Ch. Gide. Mais, sur ce recueil, il ne faut pas entièrement l'en croire : faites par un savant, maître de son sujet, soucieux d'observer les faits, de définir, de classer et d'expliquer, des conférences de propagande populaire ne laissent pas d'avoir une portée scientifique propre. On pourra en tirer à tout le moins une bonne notion de ce régime nouveau de la production (production industrielle pour une part faible, et, pour la plus grande part, production commerciale ou fonction commerciale accomplie par un organe nouveau), et d'excellentes indications pour l'étude spécialement scientifique du phénomène. La forme est, comme on sait, attrayante et expressive.

F. S.

VIRGILII (Filippo). — **Cooperazione nella sociologia e nella legislazione** (*Coopération*). Milano, Hoepli (Manuali Hoepli), 1900, XII-228 p. in-32.

Bon petit manuel à la fois d'exposition scientifique élémentaire, et d'information pratique et juridique. La coopération en général, les formes de la coopération, coopération de production, coopération

de consommation, de crédit, de construction, et les rapports avec la participation aux bénéfices font l'objet d'une première part de l'étude; la législation italienne, nature juridique, formes de constitution, règles relatives à l'administration, à la fin et à la liquidation, et la question des impôts occupent la seconde. F. S.

GIDE (CHARLES). — **Productive cooperation in France.** Quarterly journal of economics, novembre 1899. — En français sous le titre : *Les associations coopératives de production.* Revue d'économie politique, janvier 1900.

ERTL (MORIZ) u. LICHT (STEPHAN). — **Das landwirtschaftliche Genossenschaftswesen in Deutschland** [1]. In seinen gesammten Einrichtungen und Organisationsformen auf Grundlage persönlicher Wahrnehmungen systematisch dargestellt und als Handbuch für die genossenschaftliche Praxis bestimmt (*La coopération agricole en Allemagne*). Wien, Manz, 1899, 2 vol. in-8°, xxxvi-332-657 p.

La coopération agraire est aujourd'hui un fait économique important dans la plupart des pays agricoles. Le présent ouvrage et ceux qui suivent s'accordent pour faire remonter l'origine de ce mouvement à la crise agraire qui sévit sur ces pays depuis vingt ou trente ans. En même temps que baissaient les prix des produits agricoles et que se dépréciaient les fonds de terre, la technique agricole se transformait, en devenant plus savante et plus industrielle; la production agricole prenait les formes de la production capitaliste; le marché des produits agricoles devenait mondial. La coopération agricole a eu pour but de répondre à ces nouveaux besoins et à cette transformation de l'industrie agricole. Malgré les différences de classification, nos auteurs s'accordent à reconnaître une fin triple à la coopération agricole : organisation du crédit, organisation de la production en grand et en commun,

(1) Les syndicats agricoles sont placés ici (plutôt que dans la section *Associations professionnelles*) parce qu'ils ont pour caractère dominant d'être des institutions de production (fonction productive d'ailleurs plus ou moins étendue, restreinte souvent à une fonction commerciale limitée, commerce d'achat, commerce de vente, commerce pour certains produits ou certaines matières premières seulement) : ils se rapprochent ainsi de l'institution coopérative plus que de l'institution syndicale propre.

organisation des institutions sociales destinées à améliorer le sort de la population agricole. — Ces divers organes se sont ensuite développés indépendamment, chacun selon sa fin particulière; à l'heure présente, ce développement concurrent demeure puissant et confus; et tandis que les hommes d'État et les politiques cherchent à tirer parti de cette confusion, les économistes ne s'y retrouvent point toujours.

MM. Ertl et Licht ont étudié en détail et présenté dans toutes ses formes la coopération agricole en Allemagne; ils ont voulu faire et ils ont fait un grand traité théorique et un manuel pragmatique. C'est une description minutieuse et systématique. Elle est précédée d'une préface de M. Ertl, et comporte deux parties : 1° L'organisation coopérative du crédit personnel agricole. A. Organisation de l'institution élémentaire. B. Les associations centrales (sept subdivisions mal ordonnées). C. La caisse coopérative centrale de Berlin. 2° Sociétés coopératives d'achat et de vente des produits agricoles. A. Achat (type d'Offenbach, type de Neuwied, type bavarois). B. Vente (laiteries, commerce des céréales, meunerie et boulangerie, industrie vinicole, vente du bétail et boucherie, autres sociétés de vente). A chacune des grandes divisions de l'ouvrage s'ajoutent des introductions et des appendices. De nombreux tableaux et de nombreux documents y sont publiés. — Il faut détacher de la préface de M. Ertl une classification des sociétés coopératives qui n'a pas été suivie dans le cours du traité, et qui méritait de l'être : une classification en sociétés de *distribution* (sociétés de crédit et sociétés d'achat des matières agricoles), et sociétés de *production* (sociétés de production, de manutention et de vente); il est à regretter que le plan du traité se soit conformé à la classification traditionnelle. — Il faut noter, dans ce manuel pratique, les conclusions expérimentales tirées de l'examen des faits et des institutions. Deux exemples suffiront à faire comprendre le bénéfice de cette méthode. Il est démontré par les faits que le ressort territorial d'une société élémentaire d'épargne et de prêt doit être restreint, de manière à permettre entre les membres de cette société des rapports de connaissance personnelle. Il est démontré de même par les faits que la gratuité des fonctions administratives, dans ces sociétés élémentaires, doit être donnée comme une règle, justifiée par la modicité du temps dépensé, et par la simplicité de l'administration. — Il y a par là, dans cet ouvrage descriptif, une part d'exposi-

tion sociologique solide et intéressante; on eût aimé à la voir plus développée; mais les auteurs de ce bon manuel n'ont pas prétendu faire plus qu'ils n'on fait.

H. B.

KUDELKA (Thaddäus). — **Das landwirthschaftliche Genossenschaftswesen in Frankreich**. Unter besonderer Berücksichtigung der landwirthschaftlichen Syndikate (*La coopération agricole en France*). Berlin, Puttkammer u. Mühlbrecht, 1899, v-176 p. in-8°.

Dans sa préface, M. Kudelka déclare qu'il a considéré comme étrangère à son plan toute étude comparative; il reste qu'il a fait une étude historique et descriptive, élémentaire et précise, de la coopération agricole en France. L'ouvrage est tel, et telle sa valeur. M. Kudelka a cru devoir indiquer la condition d'une étude scientifique et complète, dont il ne présente que le sommaire : c'est l'étude préalable de la question agraire en France, dans sa complexité ; — il suffit d'énoncer une telle condition, et c'est plus qu'une erreur de vouloir la réaliser par quelques statistiques, quelques tableaux, quelques chiffres et quelques lignes d'histoire.

H. B.

V. NICCOLI. — **Cooperative rurali** di credito, di lavoro, di produzione, di assicurazione, di mutuo soccorso, di consumo, di aquisto di materie prime, di vendita di prodotto agrari. Scopo, costituzione, norme giuridiche, tecniche, amministrative, computistiche (*Les coopératives rurales*). Milano, Hoepli, 1899, Manuali Hoepli, vii-361 p. in-16.

Le manuel de M. Niccoli est un manuel élémentaire pratique et bien fait. Sa classification est purement descriptive, et suit l'ordre d'apparition des différentes formes : sociétés coopératives de crédit, de travail et de production, d'assurance et de prévoyance, sociétés mixtes. Dans le cours de son exposition, il rencontre plusieurs problèmes importants, par exemple celui du collectivisme agraire, celui de l'assurance agricole ; il suffisait de poser les données des problèmes, d'en montrer les conditions et les difficultés; des solutions choquent particulièrement, en l'espèce, par leur caractère hâtif et provisoire.

H. B.

ROCQUIGNY (de). — **Les syndicats agricoles et leur** œuvre. Paris, Colin (Bibliothèque du Musée social), 1900, vii-412 p. in-16.

On trouvera, dans l'ouvrage facile et superficiel de M. de Rocquigny, un historique un peu flottant de la coopération agricole en

France, une description un peu emphatique, une classification d'usage et de commodité, beaucoup de renseignements assez mal groupés, trop d'appréciations, trop de politique. H. B.

LAUNAY (MAURICE). — **Études sur les unions de syndicats agricoles.** Paris, Larose, 1900, 138 pages in-8°.

Avec une étude du régime légal, examen descriptif et appréciatif des fonctions remplies par les unions de syndicats : ventes à meilleurs prix, accès direct sur le marché au consommateur, achats de matières premières, crédit, assurances mutuelles, etc.

C. — *Les Trusts*

Par M. HUBERT BOURGIN.

Preliminary report on trusts and industrial combinations. Together with testimony, review of evidence, charts showing effects on prices, and topical digests. House of representatives, Doc. N° 476 (*Rapport préliminaire sur les trusts et les syndicats d'industrie*). — Washington, Government Printing Office, 1900, 2 vol. in-8°, 264-1325 et 291 pages.

Le *rapport préliminaire* publié par l'*Industrial Commission* du parlement des États-Unis sur les *trusts* et les *syndicats d'industrie* est le résultat d'une grande enquête, entreprise par cette commission en vertu d'un acte législatif du 18 juin 1898, et close le 1er mars 1900 par une lettre d'envoi du président de la commission, le sénateur James-H. Kyle, au président de la Chambre des représentants. La commission, investie des pouvoirs d'enquête les plus étendus, se composait de parlementaires et d'hommes pris en dehors du parlement ; elle comprenait 19 membres. Elle a entendu des témoignages nombreux et importants; elle a appelé devant elle les hommes qui lui paraissaient le mieux en état de l'instruire, c'est-à-dire les capitalistes et les industriels qui ont formé les grands trusts, ou les ont dirigés, ou les ont combattus, ceux qui en ont tiré profit, ceux qui en ont souffert, les légistes enfin et les juristes qui en ont étudié le fonctionnement, constaté les vices, prévu la réglementation. D'autre part, la commission a réuni tous les documents publics ou privés, lois, contrats et règlements, qui se sont multipliés au sujet de cette vaste

organisation économique. — Les documents, réunis dans le second volume du rapport et dans la dernière partie du premier, se répartissent en deux séries, dont l'étendue et la portée sont inégales : la plus riche contient les lois inefficaces votées par les États et par l'État fédéral contre les trusts; dans l'autre série se trouvent quelques statuts et règlements qui démontrent et expliquent la simple et puissante organisation des trusts et syndicats. Les témoignages ont été classés par matière, par industrie; leur division en paragraphes et un index en rendent la consultation facile. Ils sont précédés des conclusions de la commission, d'une introduction générale, d'une étude de J.-W. Jenks, membre de la commission, sur les syndicats d'industrie dans leurs rapports avec les prix des produits, et d'un résumé méthodique des témoignages, assez volumineux et bien fait.

Dans ses conclusions, la commission propose : 1° des mesures de publicité dans l'intérêt de l'État; 2° des mesures de publicité dans l'intérêt des particuliers; 3° des mesures de vérification et de contrôle par la puissance publique, pour empêcher les ententes qui peuvent aboutir au monopole. Ces solutions relèvent de la politique et du droit; il convient seulement ici de remarquer que les hommes politiques qui les ont conçues paraissent renoncer à toute législation restrictive, et accepter le fait social que de précédents législateurs voulaient ou nier ou supprimer ; et cela aussi est un fait. — Dans la matière même des témoignages d'où la commission a tiré ou dégagé ses conclusions, il faut faire deux parts; il faut distinguer ce qui est individuel et ce qui est social, ce qui n'est que l'expression des opinions ou des intérêts individuels, et ce qui est l'expression des faits sociaux, plus ou moins consciemment perçus. Malheureusement, la première part est la plus grosse: c'était peut-être inévitable dans une enquête conduite, en quelque sorte, au milieu des luttes économiques qu'elle est chargée d'éclairer; mais les études mêmes qui précèdent le recueil des témoignages n'ont pas assez réduit cette part d'individualisme intéressé ou naïf, pour y substituer une exposition vraiment scientifique des conditions et des données du problème, et aussi une recherche scientifique des conclusions positives. Le court travail de M. Jenks sur les *prix* échappe à peu près complètement à ce reproche; et, au reste, il est possible de faire sortir et des témoignages et des études qui les précèdent le sommaire de

l'enquête sociologique que l'enquête parlementaire n'a point réalisée.

Le trust est un procédé juridique d'association industrielle. Dans cette association, les actionnaires de plusieurs compagnies abandonnent à un comité de *trustees* leur capital d'actions, en échange de *certificats* en vertu desquels leur sont payés les dividendes attribués à leurs actions; aux trustees est réservé tout le pouvoir de direction et d'administration du syndicat ainsi formé et centralisé. Ce procédé juridique très simple a permis la constitution d'unions extrêmement puissantes de capitalistes, d'entrepreneurs, d'industriels; mais la combinaison et la concentration de ces forces ne sont pas à la merci d'un procédé juridique qu'une modification législative peut rendre illusoire, inefficace; elles se révèlent comme un fait social de première importance, d'une impérieuse réalité, de manifestations multiples, insensiblement variées : quand la législation hostile et restrictive des États a enlevé aux trusts la possibilité de se développer et de vivre, ils ont cessé d'exister, pour reparaître sous la forme, plus solide encore, de véritables *associations de sociétés*, constituées sur les mêmes principes que les sociétés associées. Trusts ou associations légales, les syndicats d'industrie se présentent le plus souvent avec les caractères de monopoles de fait; et il en résulte que le public et l'opinion confondent le plus souvent sous la dénomination de *monopoles* ces syndicats, quels qu'ils soient; — s'ils ont pour conséquence nécessaire le monopole, c'est une autre question.

La formation des trusts est attribuée à des causes d'ordre général et à des causes d'ordre particulier. 1° Les causes d'ordre général sont celles qui se rattachent à la forme contemporaine de l'industrie : la concurrence nationale et la concurrence internationale augmentent l'importance des luttes industrielles, et la puissance des forces industrielles : les forces industrielles se concentrent, en même temps que les capitaux : ce développement et cette concentration exigent et provoquent une organisation nouvelle de l'industrie ; et cette organisation nouvelle, qui est celle des trusts, est la manifestation et la conséquence des besoins et des tendances de l'industrie contemporaine. — 2° Des causes particulières favorisent ce mouvement : conditions de la production (monopole naturel assuré aux exploitants de produits naturels étroitement localisés); conditions du trans-

port (monopole assuré aux produits dont la production, de nature, est grevée des moindres frais de transport); conditions artificielles faites par les particuliers (tarifs de faveur consentis par les entrepreneurs de transports — compagnies de chemins de fer — aux gros exploitants), ou par l'État (tarifs de protection accordés par la puissance publique à certaines catégories de producteurs nationaux; — cette cause apparaît comme une des plus efficientes).

Nombreuses, mais difficiles à déterminer et à évaluer, sont les conséquences des trusts dans la vie économique et sociale. Celles que l'enquête a dégagées sont les suivantes: 1° Les trusts augmentent la puissance des industries et des industriels associés: diminution des frais d'exploitation, meilleure distribution et meilleure utilisation des forces humaines et mécaniques, direction et administration plus rationnelles et plus savantes, accroissement des bénéfices, domination sur le marché et dans le corps politique. 2° Les trusts permettent, au bénéfice des industriels syndiqués, la réglementation des *prix*: la baisse pour ruiner les concurrences, ou pour étendre les débouchés; la hausse, quand la concurrence a été supprimée ou désarmée, et quand le marché est conquis. 3° Les trusts bouleversent le *marché du travail*: la concentration industrielle qu'ils augmentent, la suppression des industries concurrentes qu'ils détruisent ou s'incorporent, la réduction des doubles emplois qu'ils permettent, d'autre part le développement parfois artificiel qu'ils provoquent dans certaines branches d'industrie, causent des déplacements, des rejets ou des appels de main-d'œuvre dont finit toujours par souffrir la classe salariée. 4° Les trusts bouleversent le *marché financier*: ils ont pour suites presque régulières d'énormes spéculations, et, par la « surcapitalisation », qui porte souvent le capital nominal des industries syndiquées jusqu'à une somme plusieurs fois supérieure au capital réel, ils sont une cause d'insécurité, de dangers, de crises.

Est-il possible d'assigner aux trusts des *limites*? Ils ont souvent pour conséquence le monopole; mais l'ont-ils pour conséquence nécessaire? Suppriment-ils la concurrence, à tous les degrés? — Si on laisse de côté les explications déductives et les raisons de sentiment, il semble que la concentration industrielle des trusts rencontre des limites: il arrive actuellement un moment où cette concentration ne produit plus d'économie de frais, rend indispensable une organisation

développée de surveillance et de contrôle, subordonne la direction administrative et industrielle au pouvoir des actionnaires et des capitalistes, enfin oppose une unification factice aux conditions variées de la production.

Ce sont là les indications d'une étude, ou plutôt d'un plan d'étude que l'enquête de la commission industrielle fait seulement désirer, bien que les premiers éléments de ce plan et de cette étude soient implicitement contenus dans cette enquête. Pour les faire apparaître, il a fallu établir un ordre qui n'y existait point, pas même dans les expositions introductives qui voulaient être systématiques ; il a fallu accuser les points de repère de l'étude sociologique à poursuivre ; il a fallu laisser de côté les opinions personnelles, les développements déductifs, les appréciations de sentiment, de politique, de moralité.

ELY (Richard-T.). — **Monopolies and Trusts** (*Monopoles et trusts*). New-York, Macmillan, The Citizen's Library, 1900, xi-278 p. in-16.

Ce manuel n'est qu'une partie détachée d'un grand traité sur la *Distribution de la richesse* (*Distribution of wealth*), auquel l'auteur travaille depuis plusieurs années. Cette anticipation, qui s'explique par l'intérêt actuel de la question des trusts, a entraîné des inconvénients que l'auteur reconnaît : lacunes, obscurités, développements sommaires. Néanmoins ce manuel, considéré comme tel, n'est point mauvais. — Le plan est le suivant : définition du monopole ; influence du monopole sur les prix ; les limites du monopole et la concurrence ; la concentration des formes de la production et les trusts ; les maux produits par les trusts et leurs remèdes. — La méthode est la méthode classique de définition préalable, de classification artificielle, de déduction. Les tendances de l'auteur, telles qu'il les manifeste à propos de la question des trusts, sont favorables à la doctrine des lois naturelles de l'économie et à une législation sociale, correctrice des conséquences fâcheuses de ces lois.

A.-B. NETTLETON. — **Trusts or competition?** Both sides of the great question in business, law and politics (*Trusts ou libre concurrence?*). Chicago, Leon Publishing Company, 304 p. in-12.

M. Nettleton s'était engagé dans l'étude des trusts en partant de cette idée qu'ils sont une chose légitime, utile, durable ; son enquête l'a conduit à les condamner et à en réclamer la suppression légale. Il expose, dans son livre, le *pour* et le *contre*, à la manière américaine, en un recueil confus de petites dissertations, de lettres, d'articles de journaux, d'interviews, etc. C'est une revue intéressante, et assez complète, des *opinions* et de l'*opinion*.

GUNTON (GEORGES). — **Trusts and the public** (*Les trusts et le public*). New-York, D. Appleton and C°, 1899, v-245 p. in-16.

Cet ouvrage n'est qu'un plaidoyer superficiel et sophistiqué en faveur des trusts, en même temps qu'un recueil d'articles mal agencés et trop riches en redites.

ROUSIERS (PAUL DE). — **Les industries monopolisées aux États-Unis**. Paris, Colin, 1898, in-18.

R.-C. DAVID. — **Judicial decisions on statutes prohibiting combination and trusts.** Quarterly Journal of Economics, may 1900.

Sur les jugements de certains tribunaux déclarant contraires au principe constitutionnel de la liberté de l'industrie les lois restrictives des trusts et combinaisons industrielles.

C. FAVRE. — **Les trusts américains**. Rev. d'écon. polit., décembre 1899.

LIEFMANN (ROBERT). — **Les caractères et les modalités des cartels.** Rev. d'écon. polit., juil. 1899.

D. — *Régime de la production municipale*

Par M. FR. SIMIAND

Report from the joint select committee of the House of Lords and the House of Commons **on Municipal trading**, together with the proceedings of the Committee, minutes of evidence and appendix. London, Eyre and Spottiswoode, 1900, x-513 pages in-8°.

Matériaux nombreux recueillis dans cette enquête et présentés avec exactitude fidèle, sinon avec commodité d'utilisation.

Fourteenth annual report of the commissionner of Labor, 1899. Water, gas and electric light plants under private and municipal ownership. Washington, Government printing Office, 1900, 983 pages in-8°.

Résultats statistiques d'une enquête sur le régime de l'entreprise (privée, exploitation par des compagnies) et sur le régime de la production municipale appliqués à la fourniture de l'eau, du gaz et de la lumière électrique; l'expérience porte sur plus d'une année et a été conduite d'après les documents les plus sûrs et relativement secrets.

DAVIES (DIXON HENRI). — **The cost of municipal trading.** A paper read before the Society of arts London, with the discussion

thereon and diagrams. London-Westminster, P.-S. King. 1899. 71 pages in-8°.

Adversaire de la municipalisation des industries, dont les progrès en Angleterre mettent, d'après l'auteur, les inconvénients en évidence.

H. C. RICHARDS and W. H. C. PAYNE. — **London Water Supply**. Being a compendium of the history, law and transactions relating to the metropolitan water companies from earliest times to the present day (second edition, ed. by J. P. H. Soper). London-Westminster, P. S. King, 1899, XII-310 pages in-8°.

Recherche d'histoire économique et de droit, non politique ni polémique.

Municipal monopolies. A collection of papers by american economists and specialists, edited by Edward W. Bemis. New-York, Thomas Y. Crowell, 1899, x-691 pages in-8°.

Monographies de M. N. Baker, John R. Commons, F. A. C. Perrine. Frank Parsons, Max West, réunies sous la direction d'Edward W. Bemis, sur les eaux, l'électricité, le téléphone, les tramways et le gaz dans les villes américaines, comparant dans ces services la production municipale et la production à l'entreprise. La préférence est établie en faveur de la première.

DEICHEN (FRITZ). — **Die Kommunalisierung der Strassbahnen in Deutschland**. Eine politisch-ökonomische Studie. Zeitsch. f. d. ges. Staatswiss, 1899, n. 3.

Etude documentée.

R. DONALD. — **Municipal trading and profits.** Econ. Journ., sept. 1899.

Discussion de l'article de M. Cannan signalé dans la précédente *Année sociologique* (p. 503).

IV. — FORMES DE LA PRODUCTION (PROPREMENT DITE) ET FORMES DU COMMERCE

Par M. FR. SIMIAND.

M. TUGAN-BARANOWSKY. — **Geschichte der russischen Fabrik**. Vom Verfasser revidierte deutsche Ausgabe von Dr B. Minzès (*Histoire de la fabrique en Russie*). Berlin, Felber, 1900, VIII-626 pages in 8°.

Cette édition allemande du livre réputé de M. Tugan-Bara-

nowsky est plus qu'une traduction, l'auteur ayant à cette occasion remanié entièrement certaines parties et complété son œuvre première. C'est une étude méthodique de la naissance et du développement en Russie de la forme de l'industrie productive que la langue de l'économie appelle la *fabrique*. L'auteur recherche d'abord dans quelle mesure et comment s'est rencontrée la fabrique au XVIIIe siècle. Mais le gros du travail porte, comme il était à prévoir, sur le développement industriel considérable qui s'est produit au cours de ce siècle. Une première partie étudie les caractères de ce développement jusqu'à l'époque de la grande réforme, décrit les types de fabrique qui se distinguent alors, fabriques à ouvriers salariés (c'est-à-dire de condition libre), d'une part, et d'autre part fabriques établies sur fond seigneurial et fabriques « en régime de possession », puis caractérise la situation des ouvriers dans ces fabriques, et essaie de déterminer les conditions de la main-d'œuvre : il s'y joint une étude de la législation, et une étude de la société et de la littérature dans leurs rapports avec la fabrique. La seconde partie étudie la fabrique depuis l'époque de la réforme, en suivant le développement de l'industrie à fabrique jusqu'à nos jours, en déterminant l'état des salaires, en traitant brièvement de la lutte de la fabrique avec le « kustarj »; une étude de la législation, et de la société et de la littérature se joint à cette partie comme à la première.

L'auteur n'a pas voulu, par ce travail, présenter une collection de tous les renseignements possibles sur l'histoire de l'industrie russe. Son dessein a été essentiellement de montrer, sans particularités inutiles, les variations progressives de l'organisation interne de la fabrique sous l'influence des variations dans le milieu économique et social, c'est-à-dire de montrer comment la fabrique marchande du XVIIIe siècle qui correspondait à l'état économique de la Russie de Pierre, s'est changée au cours du XVIIIe siècle en la fabrique nobiliaire à travail contraint ou servile, comment cette dernière forme a peu à peu disparu (au temps de Nicolas) et a été remplacée par une fabrique capitaliste (à travail salarié); et en même temps comment la situation de la classe des fabricants s'est modifiée et comment se sont formées les classes ouvrières. L'étude de la législation, de la société et de la littérature s'introduit ici d'un point de vue marxiste, en considérant les données de la loi et les idées sociales comme une expres-

sion des rapports réciproques entre les forces sociales; la législation est prise non pas pour être téléogiquement critiquée, mais pour être expliquée par ses antécédents réels. — Ce volume n'est qu'une première partie. Une seconde partie étudiera l'état présent de la fabrique et de l'ouvrier de fabrique, la répartition géographique, les conditions des différents centres industriels, la concurrence entre la fabrique et le kustarj, la durée du travail des ouvriers et ouvrières, enfin l'importance de la fabrique dans l'ensemble de la vie économique russe.

On voit le riche contenu de cette œuvre importante. Elle est de première utilité pour la connaissance économique de la Russie, spécialement au point de vue industriel. Mais elle est mieux qu'un répertoire historique de données; elle les élabore scientifiquement et a une portée sociologique. En laissant de côté ce que la conception et l'exécution de ce livre selon ce plan et cette méthode renferment de dogmatique marxiste, en se limitant au contenu positif de l'ouvrage et en renvoyant à une autre section ce qui concerne l'état des classes sociales et la condition de la classe ouvrière, on trouve et on peut retenir ici, semble-t-il, le cas intéressant et soigneusement décrit d'une *forme d'industrie* suivie à travers divers *régimes de la production* (arrivant du reste à se développer plus complètement dans un de ces régimes). Il y aurait lieu d'analyser ces données à ce point de vue, et de chercher des éléments de pareille étude dans d'autres cas d'expérience.

P. MOHR. — **Die Entwicklung des Grossbetriebes in der Getreidemüllerei Deutschlands** (*Le développement de la grande industrie dans l'industrie meunière en Allemagne*). Berlin, Siemenroth u. Troschel, 1899, v-294 pages in-8°.

Étude documentée sur le développement de l'industrie meunière allemande en ce siècle, les étapes étant : 1807-1830, 1830-1870, 1870-1880, 1880-1900. Les résultats évidents seraient la croissance rapide de la grande industrie et l'élimination à prévoir de la petite.

A. VOIGT. — **Gesundheitsverhaeltnisse im Gross- und Kleinbetriebe.** Schmoller's Jahrb. f. Gesetzgeb., Verw. u. Volksw., 1899, 4. H.

ROEHL (Hugo). — **Beitraege zur preussischen Handwerkerpolitik**, vom allgemeinen Landrecht bis zur allgemeinen Gewerbeordnung von 1845 (Staats- u. Socialwissenschaftliche Forschungen, hgg. von G. Schmoller, XVII, 4). Leipzig, Duncker u. Humblot, 1900, XII-276 pages in-8°.

Etude de l'évolution de cette forme de la production à travers les régimes économiques différents, documentée et enrichie de données sur la vie sociale, le mouvement des idées, etc.

G. MARTIN. — **Les manufactures au milieu du** XVIIIe **siècle. Inventions. Traités et manuels. Influences étrangères**. Rev. d'éc. polit., janv. 1900.

Chapitre de l'ouvrage qui vient de paraître, et qui sera étudié ultérieurement, sous le titre : *La grande industrie sous le règne de Louis XV*.

A. SWAINE. — **Einige Bemerkungen über das Wesen der Hausindustrie**. Schmoller's Jahrb. f. Gesetzgeb., Verwalt. u. Volksw., 1900, 2. H.

Sur la définition et la classification de l'industrie à domicile et de ses formes, à propos d'autres travaux.

E. SCHWIEDLAND. — **Travail en chambre et police sanitaire**. Rev. d'éc. polit., mars 1900.

Suite des études sur la fabrique collective, le travail en chambre, déjà signalées. Inconvénients hygiéniques du travail en chambre au point de vue non seulement de l'ouvrier, mais du consommateur (transmission des maladies, des germes, etc.).

Die Lage des Kleinhandels in Deutschland. Ergebnisse der auf Veranlassung der Handelskammern, Handels- u. Gewerbekammern u. von wirthschaftlichen Vereinen angestellten Erhebungen, hgg. von dem Handelskammer zu Hannover. Leipzig, Siemenroth u. Troschel, 1900, 2 vol. in-8°.

Contient surtout les résultats d'enquêtes monographiques portant sur un certain nombre de villes. Conclusions fragmentaires à en tirer.

JÆH (Walther. E.). — **Die Grossbazare u. Warenhaeuser, ihre Berechtigung u. ihre Besteuerung**. Schmoller's Jahrb. f. Gesetzgeb., Verw. u. Volksw., 1900, 2. H.

Etude méthodique sur l'ensemble du sujet indiqué : Définition

origine et développement des grands magasins et bazars, relations avec le public, situation des employés, justification au point de vue économique, rapports avec le petit commerce, question des impôts spéciaux.

V. — CLASSES ÉCONOMIQUES

Par M. FR. SIMIAND.

V. TURQUAN. — **Évaluation de la fortune privée en France.** Rev. d'éc. polit., fév., mai 1900 (et à suivre) (1).

Cette suite d'articles présente une grande abondance de données et de résultats sur l'état actuel et sur le mouvement en ce siècle de la fortune privée en France considérée dans l'ensemble, dans les différentes divisions territoriales, puis selon différentes catégories sociales. A retenir et utiliser aussi pour l'étude des éléments du revenu.

VEBLEN (THORNSTEIN). — **The leisure class.** New-York, Macmillan, 1899, in-8°.

Œuvre originale et intéressante, de vues sociologiques peut-être un peu larges, mais suggestives et utiles, qui mériterait une étude étendue.

MUENSTERBERG (EMIL). — **Bibliographie des Armenwesens** (*Bibliographie charitable*). — Berlin, Heymann, 1900, xv-160 pages in-8°.

Bibliographie abondante, dressée surtout d'après la bibliothèque de la Centralstelle für Arbeiter-Wohlfarts-Einrichtungen.

MUENSTERBERG (EMIL). — **Bericht über die 19. Jahresversammlung des deutschen Vereins für Armenpflege u. Wohlthaetigkeit.** Schmoller's Jahrb. f. Gesetzgeb., Verw. u. Volksw., 1900, 2. H.

NOSTITZ (HANS VON). — **Das Aufsteigen des Arbeiterstandes in England.** Iena, Fischer, 1900, XXIII-807 p. in-8°.

Énorme compilation, de documentation fort inégale et d'élaboration insuffisante.

(1) La série complète de ces articles vient de paraître (février 1901), réunie en volume sous le titre : *Évaluation de la fortune privée en France et à l'étranger*, dans ses rapports avec la fécondité des familles. Etudes économiques et géographiques de la répartition de la richesse. Paris. Larose, 1901.

LEIPART (THEODOR). — **Beitrag zur Beurteilung der Lage der Arbeiter in Stuttgart.** Stuttgart, Dietz, 1900, 104 p. in-8°.

Enquête sur la condition des ouvriers de Stuttgart, entreprise par l'Union des syndicats de cette ville. Groupement des résultats par métier, puis par questions.

SPAHR (C. BARZILLAI). — **America's working people.** New-York, Longmans, 1900, in-12.

PELLOUTIER (FERNAND et MAURICE). — **La vie ouvrière en France.** Paris, Schleicher frères, 1900, 344 p. in-12.

Effort pour donner un tableau complet et documenté de la condition ouvrière en France aujourd'hui : durée du travail, salaires, travail des femmes, des enfants, mortalité professionnelle, conditions d'alimentation, de logement, etc., mortalité des classes pauvres, chômage, alcoolisme. L'information est malheureusement de valeur très inégale; une critique satisfaisante des sourses et une suffisante pratique de la méthode et de l'exposition scientifiques font défaut, et, au total, le sujet annoncé n'est que fragmentairement et incomplètement traité.

J. SILBERMANN. — **Zur Entlohnung der Frauenarbeit.** Schmoller's Jahrb. f. Gesetzgeb. Verw. u. Volksw, 1899, 4.

WEBER (MAX). — **Die Landarbeiter in den evangelischen Gebieten Norddeutschlands.** Tübingen, Laupp, 1899.

Exposé assez objectif d'observations recueillies surtout par l'intermédiaire des pasteurs et du Congrès évangélique social.

ADLER (PAUL). — **Die Lage der Handlungsgehilfen, gemaess den Erhebungen der Kommission für Arbeiterstatistik** (Münchener Volkswirtschaftliche Abhandlungen hgg. v. L. Brentano u. W. Lotz, 39. Stück). Stuttgart, Cotta, 1900, xvi-197 p. in-8°.

Analyse et classement des données fournies par l'enquête qu'a conduite la commission de statistique ouvrière (1892-93), et commentaire, accru encore d'autres renseignements. Concerne aussi la situation du petit commerce (voy. plus haut, sect. IV, fin).

VI. — ÉLÉMENTS DE LA RÉPARTITION

Par M. Fr. Simiand

A. *Salaire.*

BOWLEY (Arthur L.). — **Wages in the United Kingdom in the nineteenth Century**. Notes for the use of students of social and economic questions (*Salaires dans le Royaume-Uni au XIXe siècle*). Cambridge, University Press, 1900, VIII-148 pages in-8°.

Ce travail est un bon exemple et un modèle d'investigation méthodique, d'analyse critique et de groupement raisonné, appliqués à une catégorie de données numériques et statistiques, telles que doit en rechercher et élaborer une science économique positive. M. Bowley s'est proposé d'étudier l'état et la variation des salaires en Angleterre au XIXe siècle (certaines parties de ses recherches ont été déjà signalées). On répète souvent que les données font défaut en cette matière. Elles abondent au contraire, mais le seul dépouillement des documents multiples et des sources variées et indirectes où il faut aller les chercher et les prendre n'est pas fait et, pour être convenablement accompli, demanderait un groupement et une suite d'efforts considérables. M. Bowley nous présente ici de cette œuvre quelques parties exécutées et quelques autres ébauchées, en voulant par ces exemples montrer la méthode et faire juger de la portée des résultats possibles.

M. Bowley s'attache moins à déterminer l'état absolu des salaires à une époque ou à différentes époques ou dans telles et telles conditions, qu'à en déterminer les états relatifs les uns par rapport aux autres et la variation dans le temps. Il s'agit ainsi, principalement, de constituer des séries de données correspondantes. Grâce à la présomption méthodique qu'une même source, par exemple, présente les mêmes coefficients d'observation personnelle, et que l'erreur étant sensiblement constante peut-être, au point de vue relatif, négligée, de nombreuses séries de renseignements peuvent être, au point de vue relatif, légitimement mises à profit, alors que, prises dans leur valeur absolue, ces données resteraient sujettes au doute et inutilisables. D'autre part, lorsque les résultats ne

sont que relatifs, il est beaucoup plus souvent possible et beaucoup plus aisé de passer d'une série à une autre et ainsi de faire de plusieurs séries fragmentaires de source et de base différentes, une série unique, cohérente et suivie. — Beaucoup de détails techniques de méthode et de procédé sont en outre exposés par M. Bowley et donnés en exemple dans son travail même, qui ne peuvent être rapportés ici (établissement des moyennes, interpolation, formation des séries, etc.).

Dans le présent volume on trouvera étudiés selon cette méthode, plus ou moins longuement et complètement, chaque fois avec indication des sources, avec reproduction et élaboration des données : les salaires agricoles dans l'Angleterre, spécialement en Sussex ; les salaires en général en Irlande, les salaires agricoles en Écosse ; les salaires de deux professions significatives, le salaire des compositeurs, celui des marins, des métiers du bâtiment, le salaire dans l'industrie minière, dans les industries textiles, dans l'industrie du coton, dans les industries du fer ; les résultats généraux sont rassemblés sur ces bases. Des tableaux et des diagrammes se joignent utilement à l'exposé.

L'étude ainsi définie et conduite a été ici strictement limitée à la notion du salaire moyen en argent par unité de temps (journée, semaine). Les autres éléments qui sont ordinairement mêlés à cette étude (et qui sont en effet nécessaires pour déterminer complètement la condition ouvrière et non plus seulement un taux de rémunération), la longueur de la journée de travail, la régularité de l'emploiement, la répartition autour de la moyenne, ont été volontairement laissés de côté pour que la recherche ne soit pas surchargée et compliquée à l'extrême. L'exemple de la méthode appliquée à l'étude du taux du salaire vaut d'ailleurs pour l'étude de ces autres éléments de la condition d'une classe ouvrière.

M. Bowley n'a pas non plus ici cherché à rapprocher du phénomène précis qu'il a étudié d'autres phénomènes économiques ou sociaux avec lesquels le taux du salaire peut être supposé en relation. Des comparaisons statiques et surtout des comparaisons dynamiques de cette sorte sont assurément la voie par où la théorie *positive* d'un phénomène économique peut se constituer. Mais M. Bowley ne s'est pas (pour le moment du moins) proposé cette fin. Il faut lui être reconnaissant du travail qu'il a fait tel qu'il se l'est proposé, et sou-

haiter que son exemple soit beaucoup suivi en ce même sujet et en d'autres.

ZWIEDINECK-SUEDENHORST (OTTO VON). — **Lohnpolitik und Lohntheorie.** Mit besonderer Berücksichtigung des Minimallohnes. (*Politique et théorie du salaire*). Leipzig, Duncker u. Humblot, 1900, XIV-410 p. in-8°.

Ce livre n'est pas seulement une œuvre de théorie politique, exprimant l'opinion d'un auteur compétent sur une question actuelle de pratique gouvernementale; ni seulement une étude positive, bonne et complète, de la politique des salaires suivie, avant ce siècle et de nos jours, dans les principaux pays, c'est-à-dire des mesures législatives ou réglementaires, par lesquelles, dans des circonstances différentes et sous des formes variées, la puissance publique est intervenue dans les contrats privés de salaire pour imposer certaines limites (supérieures ou inférieures) à la rémunération du travail. Ainsi entendue et effectuée, cette œuvre ne serait ni sans utilité ni sans valeur scientifiques, mais n'intéresserait pas immédiatement la sociologie économique, soucieuse avant tout d'étudier les phénomènes économiques eux-mêmes et non pas telle ou telle action artificielle tentée ou projetée sur ces phénomènes en vertu de considérations aprioriques et sentimentales ou de préoccupations thérapeutiques. Il en pourrait seulement résulter une contribution soit au problème très général de la part attribuable dans la vie économique à l'artificialisme, soit (si la recherche se limitait aux actions qui ont elles-même le caractère de faits sociaux et ne sont pas de simples conceptions individuelles, et les étudiait en tant que faits sociaux) une contribution au problème, très général encore, du rapport entre les prescriptions du droit et les faits économiques. Mais M. v. Zwiedineck-Südenhorst s'est posé en outre le problème, plus précis, de rattacher les mesures de politique des salaires aux idées économiques des milieux et des époques considérées. Toutefois il est difficile dans une recherche de cette nature de ne pas considérer les idées et les doctrines sous une forme individuelle plutôt que sous une forme sociale. — Mais surtout, enfin, M. v. Zwiedineck-Südenhorst, dans cette étude de *politique*, est parti et s'est inspiré de considérations méthodiques sur l'étude *scientifique* du salaire qui méritent d'être spécialement retenues ici.

Voici d'abord sommairement les matières traitées. La première partie conduit l'étude de la politique des salaires jusqu'à l'issue du XVIIIe siècle : bases des relations de travail aux différents degrés de culture, antiquité (édit de Dioclétien), buts des statuts de salaire, etc. ; formation du salaire spécialement en Allemagne, anciennes taxes, situations des compagnons, cas des différentes industries, organisations professionnelles, etc. : politique des salaires en Angleterre, depuis les origines, statut d'Élisabeth, et histoire de la réglementation jusqu'au XVIIIe siècle. — La deuxième partie étudie la théorie du salaire par rapport à la politique théorique, successivement : dans l'économie individualiste, dans la littérature catholique sociale, dans la doctrine socialiste, et enfin dans les doctrines éthiques sociales (Thünen, Rodbertus, social-politique). — La troisième expose les faits de la politique moderne des salaires : en Angleterre (variations dans la politique des trade-unions, méthodes diverses, intervention de la loi), et dans les autres États, Belgique, Hollande, France, Suisse, Autriche, Allemagne, États-Unis, Australie (Victoria). — La quatrième analyse alors les postulats et les principes de cette politique moderne : il est établi qu'une politique des salaires peut produire des résultats et les résultats sont conformes aux intentions, et c'est une exigence morale qu'une correction du salaire formé par la libre concurrence — La dernière partie examine la limitation du salaire employée comme moyen de la politique moderne : méthodes, objets, dangers.

On voit que cette étude ainsi conduite suppose l'abandon de la doctrine ordinaire du salaire. L'auteur indique expressément sa position méthodique dans son introduction. On considère le salaire comme le prix d'une certaine marchandise, comme limitée par suite entre l'estimation de valeur faite par l'acheteur et celle faite par le vendeur, et on trouve à l'analyse que les bases d'appréciation sont d'une part le service rendu à l'acheteur, d'autre part le coût de production de la marchandise, c'est-à-dire le niveau de vie de l'ouvrier. C'est là une vue erronée, et même les termes sont à renverser. Ce n'est pas une notion déterminée de valeur, ce n'est pas la notion d'un service réel déterminé qui influe en premier lieu sur les parties, dans la fixation débattue du salaire, c'est simplement une notion de grandeur. Et cette notion, certainement, n'est pas originaire, elle est dérivée, elle a sa racine dans la *coutume*. L'élément fondamental pour la

détermination du salaire, c'est le salaire habituel, ou plutôt le schéma habituel de salaire. C'est le chiffre concret, la somme usuelle comme telle, qui est l'élément fondamental. Le niveau de vie, l'entretien de l'ouvrier est secondaire dans cette détermination ; il est dérivé et s'est réglé originairement sur le taux de salaire, et non le salaire sur lui. L'offre et la demande agissent, mais non pas toujours, ni sans limites. Ce facteur qu'est l'habitude manifeste encore plus sa force dans le maintien et la persistance d'un même niveau de salaire ; son rôle d'arrêt dans les variations du salaire n'est pas assez reconnu. D'autre part, cette force de tradition, qui a sa racine dans la vie sociale, s'affaiblira, là où les fluctuations de la population sont grandes, par exemple dans les grands centres (aussi la fixation du salaire s'y rapproche davantage de la conception théorique ordinaire). — La différence des salaires entre les professions, entre les degrés de travail s'explique aussi par l'habitude et par la constatation historique. — Le principe dominant d'où part la détermination est ainsi un élément psychologique et subjectif ; le rapport de l'offre et de la demande n'est que l'élément de variation et de conclusion. — C'est sur ces bases que M. v. Zwiedineck-Südenhorst définit « politique des salaires » toute action humaine qui cherche à accentuer, arrêter ou corriger le jeu automatique de ces éléments de détermination ; et de là part la possibilité d'une politique en cette matière et la justification de l'étude entreprise et des conclusions proposées par l'auteur.

Mais ce n'est pas cette étude politique même, ainsi qu'il a été dit, qui intéresse surtout ici. Ce qui mérite plutôt d'être retenu, c'est, dans ces observations qui sont le point de départ du livre, l'importance attribuée à un élément d'*opinion*, c'est l'exemple que donne l'auteur de revenir à la constatation de ce qui se passe *en fait* dans les contrats réels, de reconnaître ainsi que les éléments rationnellement analysés par la doctrine courante ne jouent pas *en fait* le rôle qu'elle leur donne, etc. Mais on pourrait sans doute aller plus loin : se dégager de la confusion entre *psychologique* et *subjectif*, s'apercevoir que cet élément d'opinion, étant phénomène de psychologie collective, est pour la science sociologique, objectif ; que la détermination du salaire n'est pas le seul phénomène économique où ce qui *devait* être (d'après l'analyse, d'après la vraisemblance, etc.), ne coïncide pas avec ce qui *est*, en fait, d'après l'observation ; que, plus exactement, la doctrine ordinaire a

sans cesse commis l'erreur de faire intervenir, dans ses explications, « telle ou telle chose », « l'intérêt personnel », « le nécessaire », etc., au lieu de faire intervenir seulement « ce qui paraît être telle ou telle chose » aux hommes de la société étudiée, « ce qui leur paraît être leur intérêt », « ce qui leur paraît être le nécessaire ».

RICCA-SALERNO (Giuseppe). — **La teoria del salario nella storia delle dottrine e dei fatti economici** (*La théorie du salaire dans l'histoire des doctrines et dans celle des faits économiques*). Palermo, Reber, 1900, VIII-687 p. in-8°.

M. Ricca-Salerno, dans cette œuvre volumineuse, a voulu, en utilisant à la fois l'expérience des doctrines et celle des faits, donner une théorie du salaire selon une méthode « déductive-concrète » qui s'éloigne autant de la spéculation abstraite que de la description pure des faits. La première partie étudie les rapports du salaire et du capital, le salaire en régime capitaliste, et le processus capitaliste qui s'y applique, puis la doctrine du salaire dans ce régime. La seconde étudie le développement historique du salaire et du salariat (formation du salaire, extension, transformation, etc.). La troisième, le rapport entre le salaire et le coût de travail (grande industrie, le profit du chef d'entreprise et le salaire, la productivité du travail et les hauts salaires). Enfin l'auteur dégage de cette étude la prévision que l'augmentation de la productivité avec diminution du coût du travail amènera un jour la suppression du salariat.

R. BROGLIO D'AJANO. — **Il Salario nella teoria e nella pratica.** Camerino, imp. Marchi, 1900, 125 p. in-8°.

SCHMIDT (Conrad). — **Der natürliche Arbeitslohn**. Iena, Fischer, 1900, in-8°.

J.-C. LEMBKE. — **Ueber einige Bestimmungsgründe des Arbeitslohnes.** Iena, Fischer, 1899, 128 p. in-8°.

Méthode d'analyse théorique.

R.-P. FALKNER. — **Wage statistics in theory and practice.** Publ. amer. statist. assoc., june.

B. — *Autres éléments de la répartition.*

BOEHM-BAWERK (Eugen von). — **Einige streitige Fragen der Kapitals-Theorie.** Drei Abhandlungen. Wien u. Leipzig, Braumüller, 127 p. gr. in-8°.

Défense de sa « théorie positive du capital » contre un certain

nombre de critiques, notamment contre MM. Dietzel, Philippovitch et Lexis.

E. COSSA. — **Principii elementari per la teoria dell' interesse.** Milano, Hoepli, 1900.

VII. — ASSOCIATIONS PROFESSIONNELLES

Par M. FR. SIMIAND

OFFICE DU TRAVAIL. — **Les associations professionnelles ouvrières.** T. I. Agriculture. Mines. Alimentation. Produits chimiques. Industries polygraphiques. Paris, Imprimerie nationale, 1899, p. IV-909 in-8°.

L'Office du travail a entrepris une vaste enquête sur le développement et le fonctionnement des associations professionnelles ouvrières en France (en ce siècle). Le premier des volumes qui doivent en publier les résultats suffit à en montrer la considérable importance scientifique.

Comme dans les précédents travaux de l'Office, l'œuvre est objective, mais avec plus de mérite cette fois : l'histoire du mouvement ouvrier contemporain intéresse trop les passions et les partis actuels pour que même un exposé des faits ou un choix de documents ne soient pas facilement, et inconsciemment, tendancieux. Or ici, s'il n'est pas impossible que, de loin en loin, à certains détails, se laisse deviner l'opinion personnelle du rédacteur, il apparaît en tout cas très manifestement que les données ont été recueillies, classées et sont présentées, les faits établis et retracés avec un souci d'information intégrale et un scrupule d'impartialité complète, aussi entiers que la critique scientifique pouvait le souhaiter. — Il était à craindre, d'autre part, que le caractère officiel de l'enquête fermât, par une défiance traditionnelle dans les milieux ouvriers envers l'investigation gouvernementale, beaucoup des sources véritables de renseignements, archives des organisations ouvrières, documents des groupes, souvenirs et papiers des individus. Mais la qualité des personnes qui ont conduit les recherches, et l'activité ardente et heureuse qui s'y est employée ont, semble-t-il, triomphé de cette difficulté ; et les matériaux et informations réunis pour le présent travail sont en somme de beaucoup les plus complets

et les meilleurs dont la science économique puisse actuellement faire usage [1].

Mais ce n'est pas un simple recueil de documents qui est ici présenté. La publication intégrale en eût été sans doute trop volumineuse. Un travail de choix, de compilation et d'élaboration a été accompli ; les sources sont toujours indiquées, et les extraits des documents importants sont aussi nombreux et complets que possible, mais le corps de l'ouvrage est une analyse continue et un récit suivi.

L'étude comprend trois parties. La seconde est la plus considérable et voici à quoi elle est consacrée. Il ne pouvait être question de décrire monographiquement toutes les associations existantes, dont la plupart, très récentes et très semblables, n'ont pas d'intérêt historique et documentaire. Il fallait choisir, mais non arbitrairement ni partialement. Le principe adopté a été d'étudier parmi les innombrables tentatives d'association ouvrière, celles formées par les ouvriers des professions qui, soit temporairement, soit définitivement, sont arrivées à constituer des *fédérations nationales de métier*. Il était présumable en effet que c'était dans ces professions-là que s'était manifesté le plus exactement et le plus complètement le mouvement d'organisation ouvrière corporative sous ses différentes formes possibles, compagnonnage, société coopérative (de production), société de secours mutuels, société de crédit, syndicat. Par exception l'étude a porté aussi sur un petit nombre de fédérations simplement locales ou régionales. — Pour chacune de ces professions, une enquête spéciale a été faite dans les principaux centres de développement, c'est-à-dire dans les principales grandes villes. Les travaux des Congrès nationaux ou régionaux ont été recherchés et résumés. L'historique des groupements locaux et des fédérations remonte aussi haut que possible (dans ce siècle). — Les fédérations ainsi étudiées sont celles : des allumettiers, des ouvriers de l'ameublement,

(1) La préface cite comme principaux collaborateurs : MM. Antomarchi, secrétaire de la Chambre syndicale des ouvriers typographes de Marseille, Fagnot, président de l'Union des syndicats ouvriers de Clermont-Ferrand ; Lelou, secrétaire de la Chambre syndicale des ouvriers typographes de Lille ; Raflin, membre de la Chambre syndicale typographique parisienne et Festy, enquêteur temporaire de l'Office du travail. L'enquête a été organisée, l'ensemble en a été contrôlé et mis en œuvre et la première partie entièrement rédigée par M. Finance, chef de bureau à l'Office du travail.

du bâtiment, des boulangers, des bûcherons, des chapeliers, des coupeurs-brocheurs en chaussures, des cordonniers, des cuirs et peaux, des cuisiniers, du cuivre, des employés de commerce, des ferblantiers-boîtiers, des gantiers, des gaziers, de l'habillement, des lithographes, des marbriers, des marins, des mégissiers, des métallurgistes, des mouleurs, des travailleurs municipaux, des tabacs, des industries textiles, des tonneliers, des transports, des typographes, des verriers et des ouvriers en voiture. — Les études qui les concernent ont été, dans la publication, disposées par groupes d'industries, selon la classification déjà employée ailleurs par l'Office du Travail. Le sous-titre du présent volume indique à quelles branches d'industrie appartiennent les associations dont il y est traité : Agriculture (bûcherons du Cher, jardiniers de Paris) ; Mines (mineurs de la Loire, mineurs du Nord et du Pas-de-Calais, fédération nationale des mineurs, fédération internationale des mineurs) ; Industries alimentaires (boulangers de Paris, boulangers de Marseille, de Bordeaux, fédération des syndicats d'ouvriers boulangers de France; cuisiniers de Paris, de Marseille, fédération des cuisiniers-pâtissiers-confiseurs); Industries chimiques (allumettiers de Pantin-Aubervilliers, fédération des ouvriers et ouvrières des manufactures d'allumettes de France; gaziers de Paris: poudriers de Sevran-Livry, fédération nationale des poudres et salpêtres ; ouvriers et ouvrières de la manufacture de tabac de Marseille, des manufactures de tabac de la Seine, fédération nationale des ouvriers et ouvrières des manufactures de tabac de France, fédération nationale des préposés des manufactures et magasins de tabacs et des manufactures d'allumettes de France) ; Industries polygraphiques (lithographes de Paris, de Lyon, fédération lithographique française, fédération lithographique internationale ; typographes de Paris, de Lyon, de Marseille, de Bordeaux, fédération française des travailleurs du Livre, secrétariat typographique international).

Telle est et telle sera la seconde partie de la publication entreprise par l'Office. On voit quelle riche matière elle fournit à l'étude des formes d'association professionnelle, de leur origine et de leur développement, de leur fonction économique, de leurs tendances sociales, des facteurs extérieurs et de l'histoire externe qui les concernent. Cette étude de détail ne peut être entamée ici, et d'ailleurs il vaudrait mieux,

pour la faire complète, attendre la fin de la publication. La troisième partie, qui sera consacrée à l'historique des unions ou fédérations locales de syndicats de métiers divers, et des Bourses du travail, n'est qu'annoncée.

Quant à la première partie, elle présente un intérêt sociologique immédiat et considérable. Elle comprend, après un résumé de la législation relative à l'association professionnelle au cours de ce siècle (résumé qui sera négligé ici), une étude d'ensemble sur cette forme spéciale d'association qu'est le *compagnonnage* et une étude d'ensemble sur les formes diverses et le mouvement général d'association ouvrière en France pendant ce siècle.

A. Les associations compagnonniques n'ont pas disparu avec l'interdiction rigoureuse de tous groupements professionnels qu'a établie la loi du 14-17 juin 1791 et sévèrement appliquée le nouveau régime; elles ont simplement continué d'être, comme sous l'ancien régime, des sociétés secrètes. Et elles ont réussi à durer, avec leurs caractères propres et sans interruption, jusqu'à nos jours, malgré la puissance publique, malgré aussi la tendance contraire de la vie économique contemporaine. Ce cas de survivance sociologique est donc très remarquable. — Le *compagnonnage* se distingue nettement des autres formes de groupement ouvrier professionnel. Il ne tend nullement à grouper tous les ouvriers d'une même profession. Il implique que l'état de compagnon n'est pas une condition définitive. Et il fonctionne essentiellement pour organiser et faciliter la vie propre de compagnon, c'est-à-dire le travail successif, pendant quelques années, dans les différentes villes, le *tour de France*, destiné à former l'homme de métier accompli. Ainsi n'admet-il pas les ouvriers mariés ou fixés définitivement dans une localité : les compagnons qui s'établissent de la sorte quittent le corps actif et deviennent des compagnons *remerciés* ou *anciens*. Après l'abolition des maîtrises, le compagnonnage crut encore bien davantage que l'homme de métier, une fois bien formé, ne pourrait rester toute sa vie un salarié; il n'a pas prévu le développement de la grande entreprise, qui devait éloigner au contraire la condition d'ouvrier de la condition de patron.

On sait les traits généraux de l'organisation. Dans chaque ville existe une *mère*, chez qui les compagnons voyageurs, apprentis ou reçus, doivent se rendre en arrivant pour se loger et prendre leur repas pendant tout leur séjour. Un local

spécial leur était réservé. Les avis se transmettaient de vive voix, les statuts n'étaient pas écrits. Les principales villes du Tour de France étaient reliées entre elles pour chaque professsion. — L'accession d'une nouvelle profession dans le compagnonnage, était entourée de difficultés. Les charpentiers et les tailleurs de pierre étaient les plus anciens (construction du temple de Jérusalem). L'ordre d'ancienneté réglait l'ordre de préséance. Certains métiers, initiés par un métier déjà compagnonnique, attendaient des années avant d'être reconnus par tous les corps (les plâtriers initiés par les charpentiers en 1759, reconnus seulement en 1797; les cordonniers fondés en 1808, reconnus seulement en 1850): 27 corps existaient en 1791, quatre nouveaux sont entrés au cours de ce siècle. Le compagnonnage comprend trois rites : Les *Enfants du père Soubise* (charpentiers « compagnons passants du Devoir » ou « bons drilles »); les *Enfants de maître Jacques* (compagnons passants dits les loups garous, menuisiers dits Dévoirants ou Dévorants); les *Enfants de Salomon* ou compagnons du devoir de Liberté (charpentiers « renards de liberté », menuisiers dits gavots, loups). Certaines professions comprennent, on le voit, des groupes appartenant à deux devoirs différents. Les deux premiers rites en effet s'opposent au troisième.

Les groupes, indépendants en principe, suivent cependant des règles qui, bien qu'avec des variations (au moins celles qu'entraîne une transmission exclusivement orale, jusqu'à ce siècle), devaient présenter d'un corps à l'autre de grandes ressemblances. Mais le secret promis par les compagnons en rendait la connaissance difficile. L'enquêteur de l'Office du travail a eu la bonne fortune de pouvoir prendre connaissance d'un des quatre exemplaires écrits, seuls existants pour toute la France (écrit en 1814), et de pouvoir consulter les procès-verbaux, règles successives au cours du siècle, contenues dans les archives centrales d'une société compagnonnique. Les principales prescriptions en ont été reproduites dans le présent volume. Le sociologue pourra y étudier le caractère social propre de ces groupes, leur constitution non exclusivement économique, mais religieuse pour une part, les rites précis et compliqués de l'admission et de la reconnaissance, les cérémonies traditionnelles, spéciales, religieuses, qui accompagnent la vie compagnonnique, l'organisation des sanctions contre ceux qui enfreignent les règles ou divulguent

les secrets. Voici les rubriques des réglementations rapportées : — corps administratif « premier, second et troisième ou dernier en ville) » ; — du rouleur (compagnon qui cherche de l'ouvrage aux arrivants); — du Tour de France (divisé en quatre parties : l'Orient, l'Occident, le Septentrion et le Midi ; dans chacune de ces parties, une ville de *boîte*, ou ville de devoir, principale, Bordeaux « supposé à l'Orient comme étant le lieu où les compagnons reçoivent toutes les lumières de notre Devoir » ; Nantes au Midi, Paris à l'Occident et Lyon au Septentrion ; les villes de boîte changent selon les métiers) ; — des correspondances (les compagnons, pour communiquer, expédient une lettre dans chacune des quatre principales villes de boîte ; les compagnons de ces villes en expédient une copie à tous les compagnons ; écrits signés par trois compagnons au moins) ; — des peines disciplinaires (1° amende de 3 fr., 6 fr., etc. ; 2° « mise hors de chambre », privation d'assister aux cérémonies pendant un certain temps ; 3° mise hors de la société, tache pour l'honneur, impossibilité de rentrer dans le compagnonnage avant six mois ; 4° peine de « renégat », déshonneur définitif, impossibilité de rentrer dans le compagnonnage ; – des cahiers de règles (peine de renégat pour le compagnon qui copie les règles) ; — des réceptions (obligation de les faire de nuit, le lendemain d'offrir le pain bénit à l'église et d'assister à la messe ; les *arriats*, ou lettres de compagnonnage, sont envoyées de Bordeaux « recouverts du grand cachet du mystère » ; dans d'autres corps de métiers, ces lettres sont nommées l'*affaire* ou le *trait carré ;* elles doivent être conservées par le compagnon en grand secret, elles doivent être détruites plutôt que divulguées, etc.) ; — de la « montée en chambre » (réunion dans la *chambre*, en général tous les dimanches, obligation d'être proprement habillés, d'avoir « la redingote ou habit agrafé du côté gauche à la troisième boutonnière » ; la *serviette*[1] une fois posée, défense d'ouvrir la porte, défense

(1) La serviette ou quadrangulaire doit former un carré parfait ; une bouteille de vin doit être placée au milieu et deux verres sur l'angle de l'Orient ; l'un de ces verres (« pavillon ») placé à la droite du premier en ville, doit être à demi plein de vin et contenir un morceau de la croûte du dessus d'un pain, taillé en rond ; l'autre (« la coupe fraternelle »), vide et placé à la gauche du premier en ville. Un couteau dont la pointe est fichée à l'extrémité d'un morceau de pain taillé en long est placé entre les deux verres, le tranchant tourné du côté de la coupe fraternelle... Quatre autres petits morceaux de pain taillés carrément sont placés chacun sur l'extrémité des quatre angles ; ils doivent être pris dans la croûte de dessous.

à tous compagnons de s'asseoir, de se tenir les bras croisés, de rire, de fumer, de marcher sur la serviette, etc.) ; — des cérémonies religieuses (obligation d'offrir le pain bénit à certaines fêtes, d'assister à la messe, etc.) ; — des couleurs (rubans de couleurs, longueurs et formes diverses, portés à la canne, à la boutonnière, selon les fonctions et les cérémonies; les couleurs sont symboliques) ; — des arrivants et des battants aux champs (façon dont l'arrivant est reçu par le rouleur et dont celui-ci cherche avec lui du travail) ; — des conduites au départ (générale, ordinaire ou simple) ; — des dettes des compagnons (surveillance des dettes, précautions et certaine solidarité) ; — secours aux malades et aux prisonniers; — relations entre compagnons (interdiction des batailles entre compagnons, mais seulement entre compagnons d'un même devoir; la lutte contre les compagnons des autres devoirs est au contraire recommandée et motif de gloire) ; — boutiques à l'index ; — compagnons remerciants (compagnon se retirant de la société, après trois ans de compagnonnage ou pour se marier, sans reproches, et avec promesse de conserver la solidarité compagnonnique) ; — assemblées générales; — assemblées de tous corps d'état; — du secret (mise au renégat pour toute indiscrétion); — enfin les règles concernant l'adoption d'un nouveau corps d'état : le texte est cité d'une constitution donnée à un corps nouveau (cordonniers et bottiers par les compagnons tondeurs de draps).

Mais ce ne sont là que les règles administratives. Un document encore plus secret et n'existant qu'à un seul exemplaire a fixé pour la première fois par écrit, en 1842, le rituel secret des réceptions, et épreuves d'initiation (notamment la demande, pour essai, de renoncer à la famille et à la religion, l'exécution figurée d'un compagnon traître par le novice les yeux bandés, prestation de serment, saignée, cachet à l'endroit du cœur, baptême, etc. ; le rituel de réception des charpentiers, enfants de Soubise, connu par le récit d'un déserteur, comprend des épreuves plus brutales encore et quelques-unes obscènes), le rituel de la reconnaissance à l'arrivée dans une ville, de la reconnaissance de route, du départ, les attouchements, les gestes symboliques et cérémoniels, signe d'appel, signe de gloire, les mots sacrés, les chants sacrés, le pas sacré, pas en arrière, double pas, la guillerette (espèce de danse).

La comparaison entre les règles de 1814 et celles qui ont été posées depuis, au cours du siècle, est intéressante : les

prescriptions religieuses et l'obligation de pratiquer une foi catholique, ou une foi dérivant de l'Évangile, vont se relâchant; les caractères de l'institution, l'élimination des hommes mariés, l'obligation d'un certain nombre d'années de tour de France tendent à disparaître. C'est qu'en effet, au cours de ce sièclé, le compagnonnage s'est transformé profondément.

L'histoire de ce mouvement nous est retracée clairement. Jusque vers le milieu du siècle, on trouve des cas de violences, de condamnations à mort, d'exécutions effectuées, et aussi des batailles sanglantes entre compagnons de devoirs rivaux. Mais ces survivances brutales s'atténuent et rencontrent une opposition dans le campagnonnage même. Des différends s'élèvent dans l'intérieur d'un même devoir, surtout entre les compagnons et les aspirants, qui consentent de plus en plus difficilement à la situation dépendante où ils sont tenus. Des formations d'un esprit nouveau suivent ces révoltes (à partir de 1830 surtoût) dans plusieurs corps de métiers et dans diverses villes, notamment la *Société de l'Union* des travailleurs du Tour de France (fondée en 1830 à Toulon), qui eut une existence agitée à cause de ses difficultés tant avec les autres compagnons qu'avec l'autorité gouvernementale; elle eut de nouveaux règlements en 1858, 1865, 1875, 1883, 1890. Le compagnonnage proprement dit n'échappe pas à ce mouvement de transformation : la tentative courageuse d'Agricol Perdiguier, la constitution des Devoirs réunis, en 1848, le rapprochement des trois rites au congrès compagnonnique de Lyon (1874-75), la création d'une Fédération compagnonnique, les congrès compagnonniques de Bordeaux (1884), de Paris (1889), où fut créée l'Union compagnonnique, le Congrès de Nantes (1894), en marquent les étapes. — Actuellement, le compagnonnage est installé dans 57 villes, avec 174 sièges, recevant 261 groupes distincts. 130 de ces groupes sont rattachés à l'Union compagnonnique, 125 aux anciens corps (le Ralliement), six sont des groupes du devoir de Liberté qui n'ont pas adhéré à l'Union. Au total, le rédacteur estime le nombre des compagnons (1898), aujourd'hui, à environ 2.000 pour l'Union compagnonnique, 3.000 pour les autres groupements et 3.700 pour la Société de l'union. Sauf chez les charpentiers, les groupements compagnonniques n'ont plus de notable importance.

B. Cette étude sur le compagnonnage a montré une survi-

vance et une disparition, par extinction ou par transformation, d'une forme d'organisation appropriée à des conditions économiques passées. L'étude intitulée *De la Société de secours mutuels à la Chambre syndicale* va montrer dans des conditions sociales et économiques nouvelles une fonction créant en quelque sorte l'organe, le besoin d'organisation professionnelle et de défense ouvrière réussissant, au milieu d'actions gouvernementales et sociales contraires, à dévier vers ses fins des institutions d'abord indifférentes à cet objet, essayant successivement diverses formes d'institutions nouvelles, aboutissant enfin à celle qui paraît être mieux adaptée.

La vie ouvrière en cette période part de la prohibition rigoureuse de toute entente et organisation professionnelles, édictée à la Révolution française. Mais les *sociétés de secours mutuels*, même professionnelles, ayant bénéficié d'une certaine tolérance, ce genre d'association se développe rapidement à partir de 1800. En 1806, l'administration ordonne le mélange des professions parmi les associés, mais cette exigence se relâche dès 1808 et le mouvement reprend plus fort (en 1823, sur 160 sociétés à Paris, 132 avec 11.143 membres sont professionnelles). A Lyon elles se développent vers les mêmes époques (« Sociétés de bienfaisance et de secours à domicile »); des sociétés exclusivement ouvrières se fondent en face des sociétés de maîtres. La fonction de défense ouvrière, le rôle de protection professionnelle qu'assument en réalité ces sociétés de forme mutualiste est révélé : par l'importance caractéristique qu'y prend le secours de chômage pour lequel s'organisent même des caisses spéciales; puis par l'action qu'elles ne tardent pas à prendre, plus ou moins secrètement, dans le mouvement des revendications ouvrières, dans les grèves, etc. (l'exemple le plus remarquable est celui des chapeliers dont le mutualisme arrive à jouer le rôle de l'ancien compagnonnage). Ce même caractère appartient aussi aux sociétés mutuellistes de forme secrète qu'on rencontre à Lyon (1828 à 1848) : les secours de maladie sont à peine mentionnés dans leurs statuts; et la résistance ouvrière et la défense professionnelle sont l'objet essentiel. Quelques essais même sont rapportés (dès 1835-1840) de constituer directement des caisses de résistance.

Mais une autre forme d'association, visant cette fois à établir un nouveau régime économique, prend grande faveur : c'est la *coopération de production*, résidu pratique des ten-

dances, si développées en cette période, à une réformation communiste totale de la société. La forme qui en est présentée, en effet, prétend à assurer l'intérêt général, à affranchir tous les salariés, à absorber toute une profession, puis à grouper toute la vie économique. Il est remarquable encore qu'à l'intention économique se joint étroitement un souci moral : « Comme il s'agissait moins, pour les fondateurs, écrit plus tard un des partisans, de s'affranchir personnellement que de se dévouer à l'affranchissement du peuple entier, c'était à un véritable apostolat qu'on les appelait. Aussi regardions-nous comme une condition essentielle du succès la parfaite concordance des opinions politiques et morales (religieuses) entre les associés » (Anthime Corbon, cité p. 211). — On sait l'échec rapide de la plupart de ces tentatives.

Mais, pendant que, sous cette forme ou sous d'autres plus vagues, l'espoir en une réformation intégrale prochaine dominait, l'action positive de défense ouvrière dans le régime économique existant était un peu négligée : dans quelques corps de métier, cependant, se constituent en 1848, à la faveur de la tolérance officielle, des « Sociétés de résistance » qui se placent dans la réalité présente, se donnent pour but le maintien des salaires et la réglementation des conditions du travail ouvrier. La forme mutualiste est encore employée ici à couvrir l'organisation de lutte. — Mais, à partir de 1851, la répression administrative et judiciaire déjoue et poursuit ce déguisement même.

Aussi (vers 1860) le mouvement s'échappe sous une nouvelle autre forme. C'est un genre nouveau de coopération, la *société de crédit mutuel* qui se développe et bientôt même bénéficie de la faveur officielle. Mais la chute de la société la plus importante (le Crédit au travail) entraîne l'arrêt de tout le mouvement. — Toutefois la forme sert ici encore à couvrir la fonction de résistance, voici par exemple, le préambule caractéristique des statuts d'une association qui s'intitule « Société de crédit mutuel et de solidarité des ouvriers du bronze » : « Les ouvriers de l'industrie du bronze, résolus à *résister*, par tous les moyens que leur donne la loi, *contre l'avilissement* toujours croissant *des salaires*, et décidés à *maintenir la limite de dix heures* de travail au plus, afin de donner plus de temps à leur famille et à la culture de leur intelligence, ont décidé de fonder une société dans le but de soutenir ces conditions » (cité p. 225).

Enfin arrive une période de tolérance pour les associations syndicales ouvrières (1867-1868). A partir de ce moment, c'est principalement, avec un bref historique de l'association internationale des travailleurs, une revue des congrès ouvriers qui nous est présentée. Cette partie n'a plus un intérêt sociologique prochain (sinon pour le problème général des relations entre le développement économique et le développement politique).

Après la tolérance officieuse, vient la reconnaissance légale (loi du 21 mars 1884) des syndicats professionnels. Le développement de ces syndicats, statistiquement connu depuis 1890, paraît égal pour les syndicats ouvriers et pour les syndicats mixtes; il est plus considérable pour les syndicats agricoles (il s'agit des syndicats légalement constitués). Plus de la moitié des syndicats ouvriers existants sont rattachés à des unions locales ou nationales : les unions nationales ne comprennent généralement qu'une seule profession. — Les fonctions que remplissaient les organisations professionnelles antérieures (par exemple le compagnonnage pour certains métiers) sont reprises et élargies : placement, défense des salaires, indemnités de chômage et de route, enseignement professionnel ; selon les groupements et les métiers, telle ou telle de ces fonctions prédomine ou bien toutes s'ajoutent. Les méthodes d'action, entente commune indépendante, appel à l'action de l'État, concourent, ou bien l'une prévaut à l'exclusion de l'autre, selon l'objet poursuivi et selon l'industrie. Le moyen de lutte qu'est la grève est (les statistiques le montrent nettement) en somme moins employé par les ouvriers syndiqués que par les non syndiqués. Quant à la méthode mutualiste, l'application en est singulièrement entravée en France par la disposition de la loi de 1884 (art. 7) qui exige une comptabilité et une caisse distinctes pour les sociétés de secours mutuels greffées sur des syndicats : ainsi les cotisations pour maladie ne peuvent servir à la fonction de lutte. Aussi les sociétés professionnelles de secours mutuels ont depuis végété ou disparu. Il se développe depuis quelques années pour remédier à cet état de choses, des caisses de secours en cas de chômage.

Un nouvel effort vers la coopération ouvrière de production s'est manifestée depuis 1885 : mais le nombre des ouvriers compris dans cette forme d'organisation reste très peu élevé (environ 9.000). Les sociétés de secours mutuels ouvrières et professionnelles, au 31 décembre 1895, étaient au nombre

de 2.349, groupaient 393.830 membres et déduction faite des membres honoraires 333.535 membres : à la même date, les syndicats, au nombre de 2.352, comptaient 443.273 membres. Il est à considérer que, si le nombre des membres des sociétés mutualistes est un nombre ferme de cotisants, et le nombre des membres de syndicats un nombre peut-être un peu flottant, en revanche l'action d'un syndicat ne se limite pas, comme celle d'une société de secours mutuels, à ses membres, mais opère en réalité souvent, dans son influence, dans ses revendications, dans ses résultats, pour l'ensemble des ouvriers de profession (le syndicat des maçons de Lyon, en avril 1896, avec 200 membres, élabore un tarif : 8.000 ouvriers de la profession, le 10 mai, se mettent en grève pour le soutenir). La forme syndicale est donc bien au terme du développement étudié, la forme de beaucoup dominante d'organisation professionnelle ouvrière.

L'exposé de l'Office du travail conclut : les formes antécédentes et coexistantes d'association professionnelle, compagnonnage, secours mutuels, société de crédit, coopération, n'aboutissent ou même ne visent à réaliser des avantages que pour les membres de l'association : « C'est une sélection des forts, se désintéressant trop souvent de ce qui se passe à côté d'eux. Au contraire le syndicat n'a de chances de succès qu'autant que les améliorations qu'il poursuit sont destinées à s'appliquer non seulement à ses adhérents, mais aussi à tous les membres de la profession : l'intérêt même des syndiqués exige qu'ils travaillent pour ceux qui sont encore en dehors du groupement » (p. 282).

Cette constatation, faite peut-être dans un esprit finaliste, peut être comprise dans un esprit positif : il résulte de l'expérience française de ce siècle que la forme d'organisation ouvrière qui prédomine est celle dont l'action retentit sur la condition de toute la classe ouvrière. On peut en faire d'autres : — Les formes d'association professionnelle qui survivaient d'un autre système économique ont disparu ou se sont transformées en la forme nouvelle, adaptée au système économique actuel ; — l'association professionnelle est allée en perdant tout caractère religieux, en abandonnant même le caractère d'organisation morale et s'est de plus en plus appropriée à une fonction strictement économique ; — les formes d'association, encouragées par l'intervention gouvernementale, que peut-être, à ce signe même, on doit soupçonner

[illegible] se sont [illegible]minées ou ont eu un développement médiocre ; — le principe législatif, introduit arbitrairement, se montre impuissant à empêcher les tendances économiques réelles de se développer. — Plus précisément encore, il apparaît que le mutualisme, dans les associations professionnelles, fonctionne essentiellement non pas contre les causes physiques de non-travail, la maladie, l'accident, etc., mais contre les causes économiques de non-travail, le chômage, c'est-à-dire contre la concurrence des [illegible]. Ainsi est confirmé par l'expérience française ce résultat dégagé déjà de l'expérience anglaise que le mutualisme, dans le syndicalisme ou le trade-unionisme, est une méthode, et non un but syndical. Ainsi ressort identiquement de cette double expérience sociologique que la fonction de résistance ou de lutte pour le maintien ou l'amélioration des conditions du travail est la fonction essentielle et caractéristique de l'association ouvrière dans le système économique contemporain.

La correspondance des résultats entre le cas anglais et le cas français ne s'arrête pas à ce trait. Les étapes de l'organisation professionnelle ouvrière sont sensiblement parallèles avec une avance dans le temps pour l'Angleterre (1). La disparition des vieilles formes est tout à fait comparable. Enfin le détail de l'analyse paraît dès maintenant révéler des conformités précises dans les types de structure, les tendances fonctionnelles, les méthodes. C'est ce que pourra dégager, semble-t-il, de l'ensemble une fois connu des données réunies par l'Office du travail, une étude sociologique approfondie.

W. KULEMANN. — **Die Gewerkschaftsbewegung**. Darstellung der gewerkschaftlichen Organisation der Arbeiter und der Arbeitgeber aller Länder (*Le Mouvement syndical*. Exposé de l'organisation syndicale des travailleurs et des employeurs de tous les pays). Iena, Fischer, 1900, xxii-731 pages in 8°.

M. Kulemann a fait le projet considérable de constituer une œuvre d'ensemble sur le mouvement syndical dans tous les pays. Ce volume forme seulement la première part du travail : il réunit, groupe et présente les faits. Mais toute une autre

(1) V. *Année Sociologique*, 2e année. Analyse de l'ouvrage de B. et S. Webb, *Industrial Democracy*, p. 490.

part est annoncée : la recherche des principes, l'analyse économique et social-politique, l'étude comparative des formes d'organisation, l'étude des rapports entre les fins politiques et les fins économiques, l'examen des revendications syndicales (élévation du salaire, limitation de la journée de travail, etc.). C'est, on le voit, surtout cette seconde partie, analyse systématique des données descriptives et historiques, qui pourra être œuvre sociologique. Le présent volume n'est guère qu'un exposé synthétique et un répertoire ordonné de renseignements surtout extérieurs. Il convient donc peut-être d'attendre, pour y insister, l'élaboration qu'en fera l'auteur lui-même. Mais il faut signaler toute l'abondance du contenu et ce que dès maintenant le sociologue pourra y chercher.

M. Kulemann étudie les organisations ouvrières par nations. 1° Pour l'Angleterre, il met à profit, bien entendu, les travaux de L. Brentano et de B. et S. Webb sur le trade-unionisme (de ces derniers l'*Histoire du trade-unionisme*, mais non pas, semble-t-il, *Industrial democracy*), qu'il condense en une soixantaine de pages, en y adjoignant des données statistiques et une description de l'état présent. Il va sans dire que cette part n'est pas œuvre très originale. 2° La France est traitée très brièvement en une vingtaine de pages, d'après Lexis, Raoul Jay, Bourdeau, et les statistiques : c'est l'histoire du mouvement le plus récent et notamment du mouvement politique socialiste qui tient la plus grande place ; le volume de l'Office du travail dont il est rendu compte plus haut n'a pas été connu de l'auteur. 3° L'Autriche est étudiée de façon intéressante ; mention brève sur la Hongrie. 4° Sur la Suisse, l'exposé est étendu et assez complet (surtout d'après Berghoff-Ising et des recherches personnelles). 5° La Belgique (d'après les études de Vandervelde et de Ernest Mahaim, etc.) et 6° l'Italie sont plus sommairement traitées, ainsi que le reste des pays européens. Les États-Unis et succinctement l'Australie sont les seuls pays étudiés hors d'Europe.

Vient alors un travail considérable sur l'ensemble des organisations ouvrières allemandes. Les études déjà connues sur telle ou telle catégorie d'associations ont été utilisées et complétées par les investigations de l'auteur. Il fait successivement l'historique et la description des « Hirsch-Duncker Gewerkvereine », puis longuement des syndicats socialistes, depuis von Schweitzer, les lassaliens, l'Internationale, la période de persécution jusqu'au développement actuel ; puis,

il étudie les associations par certaines catégories professionnelles : typographes ; mineurs ; employés, ouvriers des chemins de fer ; employés des postes ; employés de l'industrie privée et Werkmeister ; puis les unions de commerce (kaufmännische Vereine, sociétés d'abord de pur agrément ou de culture, réunissant patrons et employés, puis prenant, dans la nouvelle manière, un caractère de classe). Enfin il passe en revue les associations à caractère confessionnel : évangéliques, catholiques, et surtout dans le développement récent, chrétiennes-sociales.

Après cette série d'études par pays, M. Kulemann a tenté un travail nouveau, l'étude des organisations internationales ou des essais d'organisation internationale des travailleurs. Il rappelle l'ancienne internationale, fait l'histoire des congrès internationaux, socialistes et ouvriers, depuis 1881 jusqu'au congrès de Londres inclusivement, puis décrit les tentatives ou les commencements d'entente internationale temporaire (congrès) ou permanente (secrétariat central), qui se sont produits par professions (typographes, mineurs, ouvriers des chemins de fer, ouvriers des industries textiles, ouvriers en métaux, marins, etc.). On regrettera sans doute que l'auteur n'ait pu conduire cet exposé jusqu'en 1900 inclus, année si importante pour la confirmation et le développement de ces relations internationales, terme d'aboutissement naturel, semble-t-il, de la période étudiée.

Mais M. Kulemann ne s'est pas borné à l'étude de l'organisation ouvrière. Il a fait encore entrer dans son plan l'organisation patronale. Toutefois, ici il a limité son sujet aux associations entre patrons qui ont pour but principal ou du moins entre autres buts, les rapports avec les ouvriers. C'est à ce point de vue qu'il traite des syndicats patronaux, cartels, ententes, en Allemagne, dans un exposé nourri, étendu, qui est le premier tableau d'ensemble de ce genre d'organisation : associations générales, puis associations par branche d'industrie, mines, métaux, brasserie, industries textiles, tabac, bâtiment, chapellerie, tapisserie, petite industrie, agriculture, imprimerie (les plus importantes étant celles des mines, des métaux, des textiles, et en ce qui touche l'organisation des rapports avec les ouvriers, celle de l'imprimerie). Puis il s'occupe brièvement, et cette fois insuffisamment de ces associations en Autriche, en France et dans les autres pays. On voit que les trusts américains sont laissés de côté.

Enfin, M. Kulemann a consacré une troisième part de son livre aux organisations communes aux patrons et aux ouvriers, alliances (Angleterre), syndicats mixtes (France), en insistant surtout sur les types rencontrés en Allemagne. Il mentionne l'institution par la loi de semblables relations (assurances sociales, organisations corporatives, etc.).

Pour ces deux dernières parties, M. Kulemann a moins cherché à être complet qu'à présenter les types principaux d'organisations de cette sorte.

J. PAUL-BONCOUR. — **Le fédéralisme économique**. Étude sur les rapports de l'individu et des groupements professionnels. Préface de Waldeck-Rousseau. Paris, Alcan, 1900, VIII-395 p. in-8°.

Le contenu sociologique de ce livre n'est pas négligeable, mais il est pénible et difficile à dégager : 1° d'une langue grandiloquente et métaphorique qui, parlée, peut déjà déplaire, mais qui, écrite, détonne, et choque absolument dans un livre de prétention scientifique; 2° ce qui est plus grave, d'un enchevêtrement entre le domaine de la recherche positive et celui du précepte pratique, d'une confusion entre le point de vue du sociologue qui considère les positions du droit comme des faits sociaux, et celui du juriste consultant, du magistrat, de l'avocat qui étudient texte et jurisprudence pour les besoins des causes et des affaires ; 3° enfin d'un certain fétichisme pour les concepts vides et le verbalisme doctoral d'un jurisme insuffisant, quoique traditionnel. — Après des généralités sur les groupements sociaux, et sur les groupements professionnels (dont la coopération de production est écartée), la solidarité professionnelle, etc., l'auteur étudie l'évolution de l'association professionnelle en ce siècle et spécialement en France, depuis la prohibition conforme au principe de la liberté du travail jusqu'à la reconstitution progressive contemporaine, puis recherche si la tendance à l'obligation, qui se manifeste dans les groupements considérés par la loi comme librement contractuels, n'est pas concomitante à d'autres types de groupement professionnel (corporations, compagnonnage) ; examine, « dans les faits », les tendances qu'il appelle « tendances à la souveraineté économique », et se livre ensuite, au point de vue juridique, à l'analyse de la législation actuelle en cette matière, surtout de la législation française. L'information sociologique témoigne d'un sérieux effort, mais reste inégale et fragmentaire.

L. BRENTANO. — **Die Arbeitergilden der Gegenwart**. Leipzig, Duncker u. Humblot, 1900, 2 vol., 312, 313 p. in-8°.

Nouvelle édition non modifiée de cet ouvrage réputé (paru en 1870-71).

J. SCHMOELE. — **Die sozialdemokratischen Gewerkschaften in Deutschland seit dem Erlasse des Sozialistengesetzes.** 1ter vorbereitender Teil (1896. II. T. Einzelne Organisation. 1te Abteil. Iena, Fischer, en cours de publication, in-8°.

SELLA (EMANUELE). — **Alcuni appunti teorici sui sindacati operai.** Riforma Sociale, maggio 1900.

UNA SARTHOU (JUAN). — **Las asociaciones obreras en Espana.** Notas para su historia (*Les Associations ouvrières en Espagne*). Madrid, G. Juste, 1900, 374 p. in-12.

Ce livre est un travail académique sur les associations ouvrières en Espagne étudiées historiquement depuis la domination romaine jusqu'à ce siècle exclusivement. Les sujets des chapitres sont : l'Espagne romaine, l'Espagne visigothe, la période du VIIIe au XIe siècle, les manifestations corporatives au XIIe siècle, les progrès du mouvement corporatif au XIIIe siècle, la vie de la corporation de travail, les institutions corporatives au XIVe siècle, au XVe siècle, la décadence des corporations de travail, le « gremio » au XVIe siècle, la décadence continuant au XVIIe siècle, la disparition de la corporation antique et le livre se termine par le rappel d'opinions autorisées sur le gremio et, par des considérations générales et des vues sur le groupement corporatif contemporain. En appendice, les textes de différentes ordonnances intéressantes (1259, 1481, 1500) et une bibliographie, utile pour l'Espagne, très insuffisante pour l'étranger.

BURKE (WILLIAM-MAXWELL). — **History and functions of central labor Unions** (Columbia University Studies in history, economics a. public law, XII, 1). New York, Macmillan, London, P.-S. King, XI-125 p. in-8°.

Les « Central labor unions » sont des organisations locales comprenant des ouvriers de métiers différents. Ce travail étudie leur origine et leur développement récent (en Amérique), et analyse leurs formes, leur fonctionnement et leurs tendances.

E.-J. SMITH. — **The new trades combination movement.** London, Rivingtons, 1899, 96 p. in-8°.

Exposé du système des « Alliances », ou ententes entre les patrons et les ouvriers, syndiqués les uns et les autres, fixant d'un commun accord, avec les conditions du travail, le prix minimum de la marchandise.

FREESE (HEINRICH). — **Das konstitutionnelle System im Fabrikbetriebe.** Eisenach, Wilckens, 1900, 95 p. in-16.

Organisation d'un établissement en « monarchie constitutionnelle » ; délégations ouvrières régulièrement instituées, et rapports définis avec le patron.

VIII. — ÉCONOMIES SPÉCIALES

Par M. FR. SIMIAND.

A. — *Agrarisme.*

A. SOUCHON. — **La propriété paysanne.** Étude d'économie rurale. Paris, Larose, 1900, p. VIII-257 in-8°.

M. Souchon, dans ce travail, ne prétend pas embrasser toute la très considérable et très étudiée question de la propriété rurale et de l'économie agraire. Son premier soin est de limiter son sujet en cherchant une définition scientifique convenable du type de propriété qu'il voulait spécialement étudier. La classification des exploitations rurales en grande, moyenne, petite propriété a pris pour base : — tantôt la superficie de la propriété: mais cette base est inexacte et arbitraire, la dimension de l'exploitation ne correspondant nullement, selon les régions, selon la nature du sol ou selon les cultures possibles, à un même type d'exploitation, et les limites posées étant toujours affaire d'appréciation (pourquoi cinq hectares, ou vingt ou cent ?) ; — tantôt le revenu : mais le procédé, théoriquement préférable au précédent, est à peu près impraticable; — tantôt le mode technique d'exploitation, nombre des attelages, des charrues, etc. ; mais ce criterium manque de généralité et d'exactitude ; — tantôt la condition sociale du propriétaire (propriétaire exploitant avec sa seule famille, propriétaire employant des salariés et propriétaire donnant à fermage ; exploitation où le travail de direction est distinct du travail de culture et exploitation où il est confondu, petite propriété définie comme la propriété exactement suffisante à faire vivre celui qui l'exploite et sa famille), mais ces critères sont pratiquement assez vagues et flottants. M. Souchon propose de distinguer : « les grandes propriétés, qu'un chef de famille ne saurait songer à exploiter directement sans recourir d'une façon régulière à l'aide du travail agricole salarié ; les

possessions moyennes, dont la récolte doit être assez abondante pour nourrir le maître et sa famille, à la double condition que cette famille ne soit pas excessivement nombreuse et que tous ses membres consacrent leur activité aux soins de l'exploitation ; les petites propriétés, qui ne dispensent pas leurs détenteurs de demander au salaire une part de leurs subsistances (p. 10) ». Cette distinction ne correspond, il est vrai, à aucune base statistique, mais l'analyse des statistiques foncières actuelles est toujours très incertaine ; et, de plus, la deuxième catégorie peut être représentée avec assez d'exactitude, et c'est justement de celle-là que l'auteur veut s'occuper ici, en se restreignant même aux exploitations qui, moyennes par leur importance, sont en outre directement exploitées par leurs propriétaires : ainsi est justifié exactement le titre de *propriété paysanne*. La propriété de ce type présente des avantages sociaux : elle est une base de conservation sociale à l'encontre du collectivisme ; elle s'oppose à l'abandon des campagnes pour la ville ; elle pourrait, avec un autre droit successoral, favoriser l'accroissement de population. Elle présente d'autre part au point de vue économique une supériorité de rendement utile sur la grande exploitation autant que sur la culture parcellaire.

M. Souchon consacre la seconde partie de son étude à rechercher pour la France et pour ce siècle, quelle est la situation occupée par cette moyenne propriété paysanne dans l'ensemble des exploitations rurales. Après avoir choisi une méthode d'investigation et d'interprétation des données, il croit pouvoir en établir l'importance au point de vue du nombre des personnes, au point de vue des surfaces et au point de vue des valeurs, et constater que cette moyenne propriété paysanne s'est développée nettement de 1826 à 1882 et a continué de croître même depuis cette dernière époque.

Les autres parties du livre sont des recherches de politique économique, en même temps et tout autant que de science descriptive et positive. Les charges de la propriété paysanne sont d'abord passées en revue : effets de la dispersion des parcelles, charges fiscales, impôt foncier et impôts de mutation, l'hypothèque considérée comme grevant cette propriété. Puis les mesures législatives appliquées en pays étranger et proposées en France sont groupées et examinées : mesures tendant à constituer et développer ce type de propriété (« allotments act » et « small-holdings act », « Rentengü-

ter », projets analogues en France) ; et mesures tendant à le conserver et le protéger (inaliénabilité, insaisissabilité, « Anerbenrecht », etc.) ; les résultats de ces expériences, à l'étranger, paraissent au moins incertains. Un dernier chapitre propose alors une série de mesures de détail destinées à atténuer les charges plus haut analysées, à remédier aux effets de la dispersion parcellaire (remaniements, échanges), à alléger les impôts (dégrèvements, suppressions, diminutions) et enfin à réformer les conditions de l'hypothèque.

KAUTSKY (Karl). — **La question agraire**. Étude sur les tendances de l'agriculture moderne. Traduit de l'allemand par Edgard Milhaud et Camille Polack. Paris, Giard et Brière, 1900, xvi-463 p. in-8°.

Bonne traduction de la partie théorique du livre allemand étudié dans la précédente *Année* (p. 525). Texte revu et très légèrement modifié.

G.-T. FAIRCHILD. — **Rural wealth and welfare**. Economic principles illustrated a. applied in farm life. New York, Macmillan, 1900, xii-381 p. in-8°.

G.-R. ANTON. — **Neuere Agrarpolitik der Hollaender auf Java**. Jahrb. f. Gesetzgeb., Verw. u. Volksw., 1899, 4.

BUCHENBERGER (Karl). — **Oesterreichs Agrarpolitik seit der Grundentlastung**. Zeitsch. f. d. ges. Staatswiss., 1899, 4.

Étude critique, d'après l'ouvrage de Schiff analysé dans l'*Année sociologique* précédente (p. 516).

HECHT (Felix). — **Der europaeische Bodenkredit**. 1er Band. Die Entschuldung des landlichen Grundbesitzes. Die Entwickelungsgeschichte des staatlichen u. provinziellen Bodenkreditinstitute in Deutschland seit 1880. Leipzig, Duncker u. Humblot, 1900, xv-432 p. in-8°.

Étude théorique et technique de grande valeur.

LIST (Alfred). — **Die Interessen der deutschen Landwirtschaft im deutsch-russischen Handelsvertrag vom 10. Februar 1894**. (Münchener volksw. Stud. hgg. v. L. Brentano u. W. Lotz. 34. St.) Stuttgart, Cotta, 1900, vi-197 p. in-8°.

Étude des effets du traité de commerce de 1894 comparés à ceux des tarifs prohibitifs de 1891 à 1893.

[illegible]

[illegible] — La [illegible]

[illegible] — Die ungarische Land- [illegible]

[illegible] — Aus dem landwirt- [illegible]

[illegible] in Allemagne [illegible]

[illegible] Bauern-Sekretariat [illegible]

[illegible] enquête royale sur la crise agri- [illegible]

[illegible] Kongostaates [illegible]

[illegible] — La question financière dans les colonies [illegible]

[illegible] — Contributo allo studio della trasformazione della proprietà fondiaria nell'India inglese. [illegible]

WIEDENFELD (Kurt). — **Die Organisation der deutschen Getreidehandels** u. die Getreidepreisbildung im 19. Jahrh. — Jahrb. f. Gesetzgeb., Verw. u. Volksw., 1900, 2.

B. — *Économies spéciales diverses.*

RENAULD (Joseph, Ritter von), Edler von KELLENBACH. — **Der Bergbau u. die Hüttenindustrie von Oberschlesien**, 1884-1897. (Münchener volksw. Stud., 38. St.). Stuttgart, Cotta, 1900, xix-428 pages in-8°.

C. NEUBURG. — **Untersuchungen zur Geschichte des rœmischen Bergbaus**. Zeitsch. f. d. ges. Staatswiss. 1900, H. 1. u. 2.

KOENIG (Albin). — **Die sæchsische Baumwollindustrie** am Ende des vorigen Jahrhunderts u. während der Kontinentalsperre (Leipziger Studien). Leipzig, Teubner, 1899, x-370 pages in-8°.

LOHMANN (Friedrich). — **Die staatliche Regelung der englischen Wollindustrie**, vom xv. zum xviii. Jahrh. (Staats-u. socialw. Forschungen). Leipzig, Duncker u. Humblot, 1900, x-100 pages in-8°.

DECHESNE (Laurent). — **L'évolution économique et sociale de l'industrie de la laine en Angleterre.** Paris, Larose, 1900, in-8°.

DIETRICH. — **Die gegenwaertige Wirtschaftliche Lage der Spitzen-industrie** (industrie des tulles et dentelles) **in Frankreich.** Jahrb. f. Gesetzgeb., Verw. u. Volksw., 1900, 1, et, à part, Leipzig, Duncker u. Humblot, 1900, iv-98 pages in-8°.

IX. — Politique économique. Science et politique financières

A. — *Politique économique.*

C.-F. BASTABLE. — **La théorie du commerce international.** Trad. sur la 2e éd. anglaise, revue par l'auteur, et précédé d'une introduction par Sauvaire-Jourdan. Paris, Giard et Brière, 1900, xxvii-257 pages in-12.

Utile et bonne traduction de ce précis réputé de la théorie économique contemporaine sur le commerce international.

LAVISON (A. de). — **La protection par les primes.** Paris, Rousseau, 1900, 344 pages in-8°.

[illegible] — **[illegible]** [illegible]

[illegible]

[illegible] — **[illegible] Handelspolitik** [illegible]

[illegible]

[illegible] — **Die [illegible] der [illegible]** [illegible] Volksw., 1900, [illegible]

[illegible] — **[illegible] and protection.** Quart. [illegible]

[illegible] — **The commercial legislation of [illegible]** [illegible] Quart. [illegible]

[illegible] — **Le ultime vicende del [illegible] politica commerciale italiana.** Riforma [illegible]

[illegible] — **Zur Neuregelung der wirts[illegible] zwischen Oesterreich und Ungarn** [illegible] Volksw., 1900, [illegible]

[illegible] — **Bases statistiques de l'assu[illegible]** [illegible] de l'assurance [illegible] Paris, Imprimerie Nat[illegible] 1900, [illegible]

[illegible] de l'expérience, [illegible] et l'Autriche.

[illegible] — **Einrichtung u. [illegible] der deutschen Arbeiterversicherung.** Denkschrift f[illegible] im Auftrage des Reichsver[illegible] Berlin, Asher, [illegible] pages in-8°.

[illegible] du système d'assurances [illegible]

WITZLEBEN (GÜNTHER VON). — **Betrachtungen über das neue Invaliden-versicherungsgesetz.** Jahrb. f. Gesetzgeb., Verw. u. Volksw., 1900, 2.

JAY (RAOUL). — **Le marchandage et le décret du 2 mars 1848.** Rev. d'éc. polit., fév. 1900.

Exposé complet et critique de la législation, de la jurisprudence, des projets et idées en présence.

B. — *Science et politique financières.*

GARELLI (ALESSANDRO). — **Il diritto internazionale tributario.** Parte generale. La scienza della finanza internazionale tributaria. Torino, Roux-Frassati, 1899, XII-256 pages in-8°.

Essai pour définir, caractériser et développer un droit international financier.

FR. S. NITTI. — **Il bilancio dello stato** dal 1862 al 1896-97. Prime linee di una inchiesta sulla ripartizione territoriale della entrate e delle spese publiche in Italia. Napoli, Soc. coop. tipog., 1900, IV-454 pages in-4°.

O. SCHWARZ und G. STRUTZ. — **Der Staatshaushalt u. die Finanzen Preussens**, I, 1. Berlin, Guttentag, 1900, X-275 pages in-8°.

Fait avec utilisation des sources officielles.

ZUR NIEDEN (WALTER). — **Gebæudesteuer und Wohnungsfrage.** Jahrb. f. Gesetzgeb. Verw. u. Volksw., 1900, 1.

X. — THÉORIES SOCIALES. SOCIALISME

A. — *Théories sociales.*

MOLINARI (G. DE). — **Esquisse de l'organisation politique et économique de la Société future.** Paris, Guillaumin, XXVIII-242 pages in-12.

J. BRASSEUR. — **La question sociale.** Études sur les bases du collectivisme. Paris, Alcan, 1900, 464 pages in-8°.

B. — *Socialisme*[1].

MARX (Karl). — **La lutte des classes en France** (1848-1850). **Le XVIII brumaire de Louis Bonaparte.** Trad. de l'allemand par Léon Rémy. Paris, Scheicher frères, 1900, v-363 pages in-12.

MENGER (Anton). — **Le droit au produit intégral du travail.** Étude historique. Trad. sur la 2e édit., par Alfred Bonnet, avec une préface de Charles Andler. Paris, Giard et Brière, 1900, xl-249 pages in-8°.

N. COLAJANNI. — **Le socialisme.** Trad. sur la 2e éd. italienne, revue et augmentée par M. Tacchella, avec une préface de G. Sorel. Paris, Giard et Brière, 1900, xxi-443 pages in-12.

CROCE (Benedetto). — **Materialismo storico ed economia marxistica.** Saggi critici. Milano-Palermo, Remo Sandron, 1900, 287 pages in-8°.

E. MASÉDARI. — **Osservazioni sulla teoria della rendita di Marx.** Riforma sociale, nov., dec. 1899, jan., marchio 1900.

M. SERING. — **Die Agrarfrage u. der Socialismus.** Jahrb. f. Gesetzgeb., Verw. u. Volksw. 1899. 4.

A propos du livre de Kautsky *die Agrarfrage.*

GATTI (Girolamo). — **Agricoltora e socialismo.** Le nuove correnti dell'economia agricoltora. Milano-Palermo, Remo Sandron, 1900, viii-516 pages in-12.

STEFFENS-FRAUWEILER (Hans Freiherr von). — **Der Agrarsocialismus in Belgien** (Münchener volksw. Studien). Stuttgart, Cotta, 1900, 105 pages in-8°.

(1) Voir sur la place et le caractère de cette section l'*Année Sociologique*, t. III, 1898-99, p. 542.

SIXIÈME SECTION

MORPHOLOGIE SOCIALE

I. — La base géographique des sociétés

Par M. Durkheim.

RATZEL (Friedrich). — **Das Meer als Quelle der Voelkergroesse** *(La mer comme source de la grandeur des peuples)*. Leipzig et Munich, R. Oldenbourg, 1900, p. 85, in-8°.

Cette brochure n'est pas sans arrière-pensée pratique : M. Ratzel nous prévient lui-même qu'il se propose de faire comprendre aux Allemands tout l'intérêt qu'ils ont à devenir une puissance maritime. Mais on peut très bien faire abstraction de cette préoccupation et ne considérer ce travail que comme une étude sur la manière dont la mer agit sur la vie politique des peuples.

On sait que, pour M. Ratzel, la terre est l'élément fondamental de la vie collective; que, par suite, selon lui, le besoin d'expansion territoriale, la soif d'espace est, par excellence, le ressort de toute activité politique. C'est là ce qui fait l'importance sociologique de la mer. Car non seulement elle est par elle-même un immense espace et, pour ainsi dire, un espace pur, puisqu'elle est éminemment une vaste plaine où toute l'humanité peut se mouvoir en liberté, mais encore c'est par elle que les peuples ont accès à des continents différents de ceux qu'ils occupent. De là vient le rôle historique que les mers ont joué de tout temps. Toutes les grandes étapes de la civilisation ont été marquées par la conquête d'une mer nouvelle et plus vaste. C'est ce que M. Ratzel essaye de prouver en passant en revue les principales mers, mer Méditerranée, Océan Atlantique, Pacifique, Indien, et en montrant quelle fut la contribution propre de chacune d'elles dans l'histoire de l'humanité.

Mais c'est des côtes que les peuples s'élancent à la conquête des mers ou des terres lointaines; si c'est sur l'eau que se

développe toute puissance maritime, c'est sur le continent qu'elle a son point de départ et sa base d'action. Aussi dépend-elle étroitement de la nature et de la forme des terres qui touchent à la mer et y donnent accès. Il y a ainsi un certain nombre d'éléments continentaux dont l'étude est inséparable de l'étude des mers. Une presqu'île, toute avancée de terre, en rapprochant le peuple qui l'habite de la côte opposée, marque par cela même le sens de la moindre résistance selon lequel se fera nécessairement l'expansion maritime. L'auteur étudie du même point de vue les détroits, les isthmes, la forme plus ou moins découpée des côtes (p. 28-38).

Suit une série de chapitres, qui ne semblent pas très bien liés entre eux, mais qui tendent d'une manière générale à faire voir comment la mer contribue à former le tempérament intellectuel et moral des peuples maritimes. L'infini de l'Océan étend l'horizon politique; en face de cette immensité, les sociétés sont naturellement portées à reculer presque indéfiniment les bornes de leurs ambitions territoriales. Il y a là un puissant stimulant qui met en jeu bien plus d'énergies de toutes sortes que les intérêts purement continentaux. Et d'ailleurs, ce concours d'énergies est nécessaire à une puissance maritime pour se constituer. Aussi les États de ce genre sont-ils généralement le foyer de brillantes civilisations (p. 42).

Cependant, si puissante que soit l'action de la mer sur l'esprit des hommes, par elle-même, elle n'est rien qu'un chemin, qu'une voie ouverte à l'humanité. C'est un champ libre qui sollicite la vie à s'y déployer, ce n'est pas une source de vie. Aussi une puissance purement maritime est-elle impossible; il lui faut un appui sur la terre et ses assises continentales doivent toujours être en rapport avec l'importance de son expansion maritime. Si l'équilibre est rompu, l'État, sans base solide, est exposé à être emporté par la moindre secousse.

Inversement, il est à peu près impossible qu'il y ait désormais de grandes puissances continentales qui ne soient pas, en même temps, maritimes. Car, par la force des choses, les États, en reculant de plus en plus leurs frontières, tendent vers la mer, et leur vie économique, une fois qu'elle a atteint une certaine intensité, a besoin de vastes espaces pour se développer. Il s'est ainsi produit, au cours de ce siècle, un changement très important dans la constitution des États. Un État, enfermé à l'intérieur des terres, est devenu une rareté, presque une survivance. La puissance maritime a cessé d'être

une spécialité, un monopole abandonné à quelques peuples ; une flotte leur est aussi nécessaire à tous qu'une armée.

Cet opuscule met en évidence, mieux peut-être que la *Politische Geographie*, ce qu'a d'un peu étroit la conception sociologique de M. Ratzel ; les conséquences pratiques qu'il en tire froissent trop certains de nos sentiments moraux pour que le principe théorique d'où il les déduit soit parfaitement fondé dans les faits. A le voir exposer la politique impliquée dans sa géographie, on croirait entendre parler un Romain, ne rêvant pas pour son pays de gloires plus hautes que celles de la conquête. Il n'est question dans ce livre que de domination (*Herrschaft*) à exercer sur terre et sur mer. Sans doute, on entend que les autres grandeurs doivent nécessairement résulter de la prépondérance politique ; il n'en reste pas moins qu'elles ne doivent venir qu'après. Or, il est incontestable que la conscience publique de l'Europe se fait dès à présent, au moins dans une certaine mesure, une autre conception de l'idéal national et international. Nous classons l'appétit territorial parmi les appétits inférieurs des États, au même rang que les appétits matériels chez l'individu. Et s'il en est ainsi, c'est que, contrairement à ce que dit M. Ratzel, le rôle du territoire dans la vie morale et mentale des peuples, loin d'augmenter, va en diminuant. Les sociétés, comme les particuliers, se spiritualisent, c'est-à-dire deviennent moins étroitement dépendantes de leur base matérielle. Et ce fait n'est pas nouveau, quoiqu'il soit aujourd'hui plus marqué et plus général. L'exemple d'Athènes montre qu'on peut être un grand peuple, sans être une grande puissance au sens géographique du mot.

On trouvera, d'ailleurs, dans ce livre, comme dans tous les ouvrages de M. Ratzel, toutes sortes d'idées ingénieuses et de vues fécondes qui ne sont pas nécessairement solidaires de cette sociologie un peu simpliste. E. D.

F. RATZEL. — **Der Ursprung und die Wanderungen der Voelker geographisch betrachtet.** II. Geographische Prüfung der Thatsachen ueber Ursprung der Voelker Europas (*Origine et migrations des peuples étudiées géographiquement. II. Examen géographique des faits concernant l'origine des peuples européens*). Berichte über die Verhand. d. K. Sæchs. Gesell. d. Wissensch. z. Leipzig. philologisch-histor. Classe, B. 411, pages 23-147.

L'auteur applique aux peuples européens les principes exposés

par lui dans une communication précédente à la même société savante (t. IV, 1898). En définitive, ce qu'on nous présente, c'est une préhistoire générale de l'Europe, faite du point de vue géographique. M. Ratzel entreprend d'expliquer par la forme du sol les principales migrations d'où sont résultées les sociétés européennes. Il nous montre la caractéristique géographique de l'Europe dans l'existence de deux grandes zones, de nature très différente, et qui, pour cette raison, se sont ouvertes très différemment à la civilisation : il y a le sud, c'est-à-dire la région méditerranéenne d'une part, l'Europe centrale de l'autre. La première, en relations étroites — plus étroites même autrefois qu'aujourd'hui — avec l'Asie Mineure et le nord de l'Afrique, subit très tôt l'influence des civilisations, relativement avancées, qui s'étaient formées dans ces deux parties du monde ; elle se trouva ainsi très en avance sur le reste de l'Europe. L'Europe centrale, en effet, séparée du midi et de l'Asie orientale par des obstacles matériels, alors infranchissables, était isolée des grands continents civilisés ; et la rudesse du climat n'y favorisait pas la concentration de la population. Lorsque le climat s'adoucit, les barrières s'abaissèrent du côté de l'Asie, et, comme cette partie de l'Europe était faite de steppes, de grandes plaines, elle appela naturellement les invasions. Des nomades, venus d'Asie, s'y répandirent. Ainsi se formèrent les deux races et les deux civilisations, l'une méridionale et méditerranéenne, l'autre septentrionale et germanique, dont les caractères distinctifs ne sont pas encore effacés et dont la dualité a joué un rôle si important dans le développement de l'Europe. — Une autre conclusion de ce travail est une théorie sur le lieu d'origine des immigrants aryens.

Chemin faisant, l'auteur touche à toute sorte de questions dont il ne peut être parlé ici et qui concernent la géologie, l'hydrologie, l'ethnographie, la faune, la flore, etc., de l'Europe préhistorique.

E. D.

WORMS (Emile). — **Le tellurisme social**. Rev. intern. de sociol., 1899, pages 760-795 et 848-874.

Se borne à répéter après Ratzel que la sociologie ne saurait faire abstraction du facteur tellurique; chemin faisant, discute la théorie du géographe allemand sur les caractères spécifiques de l'organisme social.

RATZEL (Friedrich). — **Die Menschheit als Lebenserscheinung der Erde** in *Die Weltgeschichte* de F. Helmolt, pages 61-105.

Exposé par Ratzel lui-même des principales théories de l'*Anthropogéographie*.

CAMPREDON (Eugène). — **Rôle économique et social des voies de communication**. Paris, libr. veuve Dunod, p. 515 in-16.

II. — De la population en général

Par M. Durkheim.

G. CAUDERLIER. — **Les lois de la population et leur application à la Belgique**. Paris, Guillaumin, 1900, p. 572 grand in-8°.

On trouvera dans ce livre un grand nombre de documents intéressants sur les mouvements de la population dans les différents pays d'Europe, documents qu'il n'est pas toujours facile de se procurer. De la comparaison de ces données statistiques l'auteur dégage un certain nombre de propositions générales, qui, sans avoir toujours l'importance qu'il leur attribue, ne sont pas sans intérêt.

La conclusion générale du livre est formulée dans la loi suivante : « La nécessité et les facilités de satisfaire aux besoins de la vie règlent les mouvements de la population dans leur totalité et dans leurs éléments essentiels » (p. 8). M. Cauderlier croit ainsi avoir ramené tous les phénomènes démologiques « à une cause unique, qui agit en tous temps et en tous lieux ».

Ce théorème fondamental paraît à l'auteur résulter de trois autres propositions qu'il essaie d'établir concernant la nuptialité, la natalité, la mortalité.

Tout d'abord, il croit pouvoir démontrer que « le nombre des mariages dans une population déterminée est un indice certain de la facilité dont jouit cette population de se procurer les ressources nécessaires à la vie ». Ce serait donc le développement économique qui déterminerait essentiellement pour chaque peuple la courbe de la matrimonialité ; les autres causes n'auraient qu'une action incidente et perturbatrice.

Pour ce qui est de la natalité, elle dépend évidemment avant tout de la fécondité des femmes mariées. Or celle-ci serait « une constante, pourvu que les circonstances d'âge, d'habitat et de durée du mariage ne varient pas ». Elle augmenterait quand les conditions économiques s'améliorent, quand l'âge moyen à l'époque du mariage diminue, quand la durée moyenne des mariages augmente, quand la proportion des habitants des villes relativement à ceux des campagnes

diminue. Pour un même pays, où cette proportion ne change que très lentement, ainsi que l'âge et la durée des mariages, elle serait donc toujours sensiblement identique à elle-même, sauf les variations qui peuvent être dues à l'état économique.

Quant à la mortalité, si l'on fait abstraction des perturbations passagères, guerres ou épidémies, elle diminuerait en fonction des progrès que font la science et l'industrie en vue de donner satisfaction aux exigences de l'hygiène. Toutefois, cette action de la science n'est réellement efficace que quand le peuple est assez riche pour faire les dépenses de toute sorte qui sont nécessaires pour mettre en pratique les préceptes scientifiques. C'est pourquoi la situation économique joue encore ici un rôle considérable.

De tout cela, il résulte que les deux facteurs qui font principalement varier les mouvements de la population pour un même pays sont sa nuptialité et sa mortalité, puisque la fécondité des mariages contractés est une quantité constante. C'est le nombre des mariages et celui des décès qui déterminent, à chaque instant, le niveau de la population totale. Or la nuptialité reflète l'état économique et la mortalité en est solidaire. Ainsi serait justifiée la proposition que nous énoncions en commençant.

Malheureusement, ces différentes lois ne sont pas toutes également démontrées.

Assurément, il n'est pas contestable que les crises économiques ainsi que les époques de prospérité ont une influence sensible sur les variations de la nuptialité. Il y a longtemps qu'on a fait voir qu'elle montait ou qu'elle baissait suivant que le prix des denrées alimentaires diminuait ou croissait. Mais d'abord les exceptions à cette règle sont nombreuses. L'auteur est obligé de reconnaître que, à partir de 1874 environ et peut-être plus tôt, elle ne s'applique plus. Il attribue cette irrégularité, générale et persistante, à l'influence des traités de commerce ; ceux-ci, en amenant sur les marchés des blés de l'Amérique ou de l'Inde, auraient déterminé des baisses de prix qui, tout en étant profitables aux consommateurs, étaient désavantageuses aux producteurs agricoles d'Europe. Mais ce n'est là qu'une hypothèse et que rien ne démontre ; c'est ce que l'auteur lui-même reconnaît à un endroit (p. 90). En second lieu, si l'on fait abstraction des perturbations passagères, il y a dans les principaux pays d'Europe une ascension régulière de la matrimonialité jusqu'en 1874 et un fléchisse-

ment général de 1874 à 1890 environ. Est-on fondé à supposer que l'état économique des sociétés européennes a été en s'améliorant d'une manière ininterrompue pendant la première de ces deux périodes, pour empirer ensuite partout et sans aucune rémission? La conjecture est pour le moins arbitraire. Que dire de la Prusse dont la nuptialité a baissé avec une remarquable constance depuis le commencement du siècle? Le fait est tellement significatif qu'il embarrasse fort notre auteur. Il l'attribue à l'effet qu'auraient eu les guerres de l'empire sur les générations féminines au commencement de ce siècle (p. 139). Nous ne rapporterons pas en détail l'explication qu'il propose; car si elle était fondée, le même fait devrait s'être produit dans les autres pays d'Europe qui ont joué un rôle également important dans ces mêmes guerres et, par conséquent, on devrait y constater, à partir de ce même moment, une baisse de la nuptialité que l'on n'y observe pas.

Ce qui paraît se dégager des faits, c'est que les variations par lesquelles passe d'une année à l'autre l'état économique, les oscillations brusques qu'il subit dans un sens ou dans l'autre, contribuent à déterminer les oscillations correspondantes de la nuptialité ; mais rien n'autorise à supposer que la marche générale du premier phénomène commande celle du second, que l'intensité de la tendance au mariage, propre à chaque peuple, puisse servir à mesurer son degré d'aisance. La manière dont la conscience morale des sociétés apprécie respectivement l'état de mariage et l'état de célibat est un facteur autrement profond et dont l'action est permanente ; et les causes dont il dépend ne sont pas ou ne sont que très partiellement économiques. Là où la condition de célibataire est considérée comme anormale et blâmable, où le mariage est regardé comme un devoir, la nuptialité est nécessairement très forte ; et nous savons que les peuples où règne cette opinion, quand ils ne sont pas simplement misérables, n'ont pas, en cas général, pour satisfaire « aux besoins de la vie », les moyens et les facilités dont disposent les peuples européens d'aujourd'hui où, pourtant, le nombre des célibataires est et devient tous les jours plus considérable.

Pour ce qui est de la constance relative que l'auteur attribue au taux de la fécondité légitime, elle n'a rien qui doive surprendre, étant donné qu'il ne l'a établie que pour des périodes de temps qui ne dépassent pas beaucoup une tren-

taine d'années (1857-1892), qui même n'ont cette durée que dans trois cas (Angleterre, Belgique et Prusse). Pour le Wurtemberg, la France, la Hollande, M. Cauderlier est obligé de reconnaître lui-même qu'il y a eu, au cours de cette période, deux indices successifs de fécondité (p. 206, 209, 214). Ces variations sont encore beaucoup plus accusées quand on suit l'évolution de la fécondité féminine, non plus dans l'ensemble du pays, mais à l'intérieur des différentes provinces. En Belgique, on constate des écarts qui sont parfois de 33 p. 100 (p. 338). Tout ce qui résulte, par conséquent, de ces faits, c'est que la fécondité légitime est un phénomène beaucoup plus constant que la nuptialité ; la remarque est intéressante mais n'est pas entièrement nouvelle, quoiqu'elle soit démontrée ici avec une précision qui n'est pas sans intérêt. Il suffit, pour la vérifier de jeter les yeux sur un tableau statistique de la natalité, surtout si on la calcule par année moyenne pour une période de cinq ans par exemple de façon à faire disparaître les perturbations passagères. Ce que signifie cette moindre variabilité, c'est que la natalité tient à des causes plus profondes, plus enracinées, par conséquent moins changeantes. Il est également intéressant de noter que les indices de fécondité des différents pays sont assez voisins les uns des autres, beaucoup plus, en tout cas, que les coefficients de nuptialité.

Quant à l'hypothèse d'après laquelle les variations qu'il leur arrive de présenter seraient placées sous la dépendance de causes économiques, il ne nous paraît pas qu'elle ait reçu, au cours de l'ouvrage, même un commencement de preuve. De-ci de-là, on rencontre bien quelques assertions, mais point de démonstration méthodique et suivie. Bertillon a même établi une loi qui tend à contredire la conjecture précédente ; d'après lui, les progrès de l'aisance auraient pour résultat de faire baisser la natalité. M. C. conteste, il est vrai, la théorie de Bertillon ; mais du travail même qu'il a fait et des faits qu'il a réunis dans ce but il nous paraît beaucoup plutôt ressortir une confirmation de la loi contestée (p. 168).

La partie la plus solide du travail est peut-être celle qui concerne la mortalité. L'auteur établit d'abord que le prix du blé n'a pas d'action perceptible sur le chiffre des décès (p. 219 et suivantes). Mais il arrive en outre à deux résultats positifs fort intéressants. Le premier, c'est que si, d'une manière

générale, la mortalité va en baissant depuis le commencement du siècle, la dépression est sensiblement plus accusée pour la mortalité féminine que pour la mortalité masculine. Tandis qu'en 1851, la femme mourait plus que l'homme jusqu'à 35-40 ans, aujourd'hui l'écart entre les deux sexes, pendant cette même période de la vie, est presque nul (p. 274). La femme a donc gagné plus que l'homme à l'amélioration de l'hygiène. — En second lieu, en même temps que la mortalité générale diminue, on constate chez les hommes, à partir de quarante ans, un accroissement sensible. Une explication qui se présente naturellement à l'esprit, c'est que cette aggravation partielle pourrait être due aux progrès mêmes de l'art médical; celui-ci, en effet, en sauvant des organismes médiocrement constitués que la sélection naturelle emportait autrefois très tôt parce que son action n'était pas contrariée, en surcharge les âges plus avancés dont la mortalité apparente se trouve ainsi augmentée. Cependant M. C. croit devoir rejeter cette hypothèse, en se fondant sur cette remarque que l'augmentation observée chez les hommes ne se retrouve pas chez les femmes; d'où il conclut qu'elle résulte d'une cause, non générale, mais propre exclusivement au sexe masculin (p. 255 et suivantes). Il invoque l'alcoolisme. Mais la raison ne nous paraît pas décisive. La grande amélioration dont a bénéficié le sexe féminin vient surtout de ce que le nombre des décès par suite de couches a diminué. Or les femmes qui, au lieu de mourir ainsi, sont maintenant conservées, sont généralement des organismes parfaitement sains et résistants; car c'était une cause accidentelle, étrangère à leur constitution congénitale qui les faisait antérieurement disparaître. Il est donc naturel qu'aujourd'hui où l'action de cette cause ne se fait presque plus sentir grâce aux progrès de l'obstétrique, elles réussissent à se maintenir jusqu'aux âges plus avancés. Mais il n'en est pas de même des hommes que des soins plus attentifs et plus éclairés parviennent à arracher à une mort précoce. Beaucoup d'entre eux sont des corps plus ou moins débiles, que l'on peut bien entretenir pendant un temps, mais qui ne sont pas assez forts pour résister aux atteintes de la vieillesse.

Une autre remarque instructive, c'est que, en temps de guerre, la mortalité des belligérants n'est pas seule à s'élever. En 1870-71, les enfants, les femmes et les vieillards ont été décimés autant ou plus que les adultes qui prenaient part à la

guerre. Pour les femmes de 20 à 40 ans, la mortalité a presque augmenté de 100 p. 100 (p. 267). Il y a plus, elle a crû également chez les peuples neutres, à la seule exception de la Russie, de la Grèce, de la Finlande et des pays scandinaves, c'est-à-dire des sociétés qui sont moins fortement engagées dans la vie générale de l'Europe (voir tableaux, p. 19, 27, 39). Il y a là une curieuse influence de l'état moral même sur un phénomène qui passe pour dépendre avant tout de causes matérielles.

D'une manière générale, c'est un fait trop peu connu que la façon dont la parenté ou l'hétérogénéité morale des différentes sociétés se marque dans l'allure des courbes qui figurent les principaux faits démographiques. On trouvera sur ce point page 42 un tableau particulièrement instructif. Les variations annuelles de la natalité se font d'après une même loi dans des sociétés différentes, mais parentes par la civilisation. La Saxe, l'Autriche, la Prusse et, à partir de 1875, la Bavière forment un groupe ; les États scandinaves un autre ; un troisième comprend la Belgique et la Hollande tout en ayant quelques affinités avec le premier. L'Angleterre, la Suisse et la France suivent chacune une loi propre. L'Europe apparaît ainsi, mieux qu'à travers les cartes, divisée en un certain nombre de zones à l'intérieur desquelles règne une certaine homogénéité morale.

BELOCH (JULIUS). — **Die Bevoelkerung im Altertum** (*La population dans l'antiquité*). Zeitschrift f. Socialw., 1899, 8-9. H., p. 505-514, 10. H., p. 600-621.

L'auteur s'efforce de reconstituer, par voie de conjectures, l'histoire démologique de l'antiquité. La conclusion à laquelle il arrive est que la marche de la population, à travers des oscillations de détail, a été ascendante jusqu'au IIIe siècle après le Christ. A partir de ce moment la décroissance commence, mais beaucoup plus sensible en Grèce qu'en Italie. Ce mouvement de la population est parallèle au mouvement de la civilisation ancienne. Suivant M. Beloch, le moment approche où l'Europe actuelle se trouvera dans la même situation que la Grèce et Rome au IIIe siècle et où le fléchissement de notre civilisation entraînera le fléchissement de notre population. — Dans le second article, l'auteur cherche, par la même méthode, à évaluer numériquement la population de l'Empire aux principales phases de son évolution. (V. *Année sociol.*, t. I, p. 544 sqq.)

BELOCH (JULIUS). — **Die Bevoelkerung Europas im Mittelalter** (*Population de l'Europe au moyen âge*). Ztschrf. f. Socialwis., 1900, 6. H., p. 405-423.

L'auteur estime à 40 millions la population de l'Europe occidentale. A ce moment commence une régression qui atteint son point le plus bas vers 700. Alors, le mouvement ascensionnel reprend, surtout après l'an mille, et arrive à son apogée au XIVe siècle ; mais une nouvelle chute se produit et il fallut plus d'un siècle à l'Europe pour revenir au niveau où elle était parvenue dès le XIVe. — Quant à la distribution géographique, elle n'est plus ce qu'elle était au temps de la prépondérance romaine. Sans doute, le long des côtes de la Méditerranée, et notamment dans l'Italie supérieure, la densité de la population est encore supérieure à la moyenne. Mais un nouveau centre s'est constitué, qui comprend le Brabant, les Flandres, la Normandie et qui s'étend jusqu'à Paris (40-50 hab. par kilom. carré).

A. MARIOTTI. — **L'Emigrazione italiana.** Dissert., p. 84 in-8°.

L'émigration italienne, surtout celle qui est faite sans esprit de retour, va en augmentant de plus en plus. Elle a presque décuplé de 1876 à 1897. La plus grande partie des émigrants est fournie par la campagne. Si, comme le croit l'auteur, les causes du mouvement sont surtout économiques, il faudrait en conclure que l'état économique de la péninsule va en empirant.

L'auteur étudie la direction suivie par les courants d'émigration. Le plus intense est dirigé vers l'Amérique (États-Unis, République Argentine et Brésil). Des pays d'Europe, c'est la France qui attire de beaucoup le plus d'immigrants italiens.

BOXSTROEMS. — **Bevoelkerungsstatistik**. Helsingfors, 1899.

U. TOMBESI. — **La legge della popolazione nell'economia capitalistica**. Venise, Visentini, 1899, p. 84 in-8°.

H. BLANCHEVILLE. — **La population en France et dans les différents pays d'Europe**. Journal des Chambres de commerce et d'industrie, 25 déc. 1899.

FOURNIER DE FLAIX. — **L'état actuel de la population en France**. Réforme sociale, 16 oct. 1899.

C. UHLIG. — **Die Veraenderungen der Volksdichte in noerdlichem Baden**, 1852-1895. Stuttgart, Engelhorn, 122 p. in-8°.

Paru dans les *Forschungen zur deutschen Landes- u. Volksk.*, de Kirchoff.

BOZZOLO. — **Influenza della civilta sulla durata della vita humana.** Riforma sociale, déc. 1899.

A. NEWSHOLME. — **The elements of vital statistics.** Londres, Sonnenschein, 1899, p. 366 in-8°.

III. — Les groupements urbains ; leur genèse, leur évolution

Par M. Durkheim

KORNEMANN (Ernst). — **Zur Stadtentstehung** in den ehemals keltischen und germanischen Gebieten des Roemerreichs (*Sur la formation des villes dans les pays celtes et germaniques de l'empire romain*). Giessen, Universitaets-druckerei, 1898, p. 76, in-8°.

Nous avons exposé ici même (t. III, p. 564) comment, d'après Meitzen, les groupements ruraux présentaient, chez les Celtes et chez les Germains, des formes différentes. Chez les premiers, chaque ferme était immédiatement entourée des champs qui en dépendaient; par suite, elles étaient isolées les unes des autres. C'était la ferme avec ses dépendances qui constituait l'unité morphologique fondamentale. Il n'y avait pas de village. Chez les Germains, au contraire, les maisons étaient groupées ensemble et constituaient par leur réunion des villages proprement dits; les terres exploitées par les habitants formaient une masse continue autour de l'agglomération des maisons. — Le but du travail de M. Kornemann est de montrer comment cette différence initiale dans la constitution des groupes ruraux a affecté la manière dont se sont formées les villes.

Chez les Celtes, le pays n'était pas divisé en villages, puisqu'il n'y en avait pas, mais en circonscriptions territoriales d'une plus grande étendue, que les textes romains appellent des *pagi*. Qu'était-ce au juste que ces *pagi*, quelle en était l'origine, c'est ce qu'il n'est pas aisé d'apercevoir, et l'auteur d'ailleurs se désintéresse à peu près complètement de la question. Ce qui paraît certain, c'est que chaque *pagus* paraît avoir eu une certaine individualité (p. 8). C'était donc vraisemblablement des groupes ethniques naturels (agrégats de clans ?). Chacun d'eux avait son organisation, son administration propre. Étant données ces conditions, la ville ne put

se former chez les Celtes que par suite d'un mouvement de concentration de plusieurs *pagi*, qui donna naissance à un groupement d'un genre nouveau : groupement local, ramassé sur un point déterminé du sol au lieu d'être répandu sur toute la superficie d'un canton, et, par cela même, différencié du reste de la population ambiante. C'est le *vicus* qui, peu à peu, devint la ville. Le *pagus*, qui était primitivement l'organe essentiel de la vie publique, perdit progressivement de son importance jusqu'à n'être plus qu'une expression géographique. Son territoire, en dehors de la ville naissante, devint une annexe et une dépendance de celle-ci. La ville se forma donc chez les Celtes en absorbant en elle la vie des *pagi* ; elle prit leur place. La manière dont les villes étaient dénommées témoigne de cette origine. Elles ne portaient généralement pas le nom des localités où elles s'étaient établies, mais celui des groupes ethniques qui occupaient les *pagi* d'où elles étaient résultées.

Chez les Germains, les villes se sont formées tout autrement. Le cercle territorial, qui y correspondait au *pagus* des Gaules, la *Hundertschaft* ou *Centaine*, ne joua aucun rôle dans leur genèse ; on n'en trouve pas trace dans l'organisation des premières communautés urbaines. C'est qu'ici le village existait dès l'origine et qu'il avait de fortes bases territoriales, que la Centaine n'avait pas, au moins au même degré. Elle s'effaça donc très vite ; et ce fut le groupe local, le village, non le district territorial qui fut le point de départ de la constitution des villes. Aussi, les villes germaniques, contrairement à celles de Gaule, portaient-elles en général le nom de l'endroit spécial où elles s'étaient formées, non celui du district (p. 72 et suivantes). Cette différence, suivant l'auteur, est encore sensible aujourd'hui dans les noms des villes en France et dans les pays rhénans.

E. D.

WEBER (Adna-Ferrin). — **The Growth of the Cities** in the nineteenth Century. A study in Statistics. (*Le développement des villes au XIXe siècle*). New-York, Macmillan, et Londres, King and son, 1899, p. xvi-495 in-8°.

Cet intéressant ouvrage est l'un des plus complets que nous possédions sur la question des groupements urbains. Il se divise assez naturellement en quatre grandes parties. La première est

un exposé étendu des faits (ch. I et II); la seconde est consacrée à la recherche des causes qui ont produit le développement des villes et à l'étude des migrations par lesquelles ce développement s'est réalisé (ch. III et IV); la troisième a pour objet la population urbaine prise en elle-même, sa composition et les mouvements statistiques qui s'y produisent (ch. V et VI); dans la quatrième, l'auteur se propose de déterminer la nature de l'action exercée par les villes sur le bien-être matériel et moral des habitants, sur la vie économique, politique, sociale. Le dernier chapitre dégage les conclusions pratiques du travail.

Trois groupes de causes sont assignées aux progrès que font les centres urbains.

1° Tant que l'agriculture reste l'industrie unique ou principale, les sociétés ne dépassent pas le stade du village. La ville n'apparaît et ne peut apparaître que quand la culture de la terre cesse d'absorber toute la population. Cet état est atteint quand l'agriculture est devenue suffisamment intensive pour pouvoir se maintenir au même degré de productivité sans employer le même nombre de bras. Une partie de la population se trouve ainsi comme détachée du sol, libre pour entrer dans de nouveaux groupements et se vouer à des occupations nouvelles. C'est avec ces éléments plus mobiles que se forment les villes, qui, par conséquent, se caractérisent dès l'origine, par une plus grande indépendance vis-à-vis de leur base territoriale. Et comme, grâce aux découvertes de la science, au développement du machinisme, le nombre des travailleurs agricoles va de plus en plus en se réduisant, cette source du recrutement urbain devient toujours plus féconde (p. 160-9).

2° Mais si l'on comprend ainsi d'où vient la matière avec laquelle se sont faites les villes, il reste à dire pourquoi cette matière a pris, en s'organisant, la forme spéciale des groupes urbains. Les habitants du village, dont l'agriculture n'avait plus besoin, auraient pu s'employer à d'autres métiers sans se réunir en villes. Ce sont les nécessités de l'échange qui les ont amenés à s'agréger ainsi. Les artisans divers qui s'étaient formés à côté des agriculteurs (forgerons, cordonniers, tisserands, etc.), au lieu d'aller, de village en village, offrir leurs services, trouvèrent plus commode de s'établir à poste fixe, en un lieu déterminé, situé à égale proximité des villages où se trouvait leur clientèle. Ils choisirent de préférence pour

cet emploi des endroits où toute la population environnante avait l'habitude de se réunir à époque déterminée (lieux de pèlerinages, de marchés, etc.). Ce sont ces groupements nouveaux qui, une fois consolidés, devinrent les villes. La ville est donc, à l'origine, le produit d'une différenciation entre la campagne, qui cultive la terre, et un groupe d'artisans et de commerçants établis au centre de cette campagne. Chacun de ces petits organismes, une fois formé, tendit d'abord à être un tout complet, se suffisant à lui-même, isolé des groupes similaires. Il n'y avait de commerce que du centre urbain à la campagne avoisinante. Tel est le type de la ville au moyen âge. Mais avec le temps, les relations commerciales s'étendirent ; les différentes villes entrèrent en contact et il en résulta entre elles des spécialisations nouvelles. L'une fabriqua la laine dont l'autre fit du drap. L'étendue des marchés s'accrut, et, par suite, l'étendue des villes (p. 169-184).

3° Le système de la manufacture contribue au même résultat, mais à un moindre degré. Sans doute, en réunissant sous un même toit des travailleurs qui, autrement, seraient dispersés, la manufacture est un puissant instrument de concentration (p. 196); mais elle ne favorise pas spécialement le développement des grandes villes. Si elle y trouve des débouchés immédiats, des facilités de transport, de plus grandes commodités pour acheter les matières premières, ces avantages ne sont pas sans inconvénients (élévation des impôts, de la rente du sol, cherté de la vie, etc.) et, de plus, ils peuvent être obtenus autrement; les achats et les ventes qui se font dans les grandes cités peuvent avoir lieu par l'intermédiaire de représentants. De là une tendance à la décentralisation qui se manifeste dans l'industrie (p. 202-204).

Toutefois, si réel que soit ce mouvement, l'auteur n'en exagère pas l'importance. Il y a, dans bien des cas, une affinité entre les manufactures et les grandes agglomérations. Les industries similaires s'attirent les unes les autres et elles attirent à elles d'autres industries dont elles sont solidaires. Il n'en reste pas moins qu'elles n'impliquent pas, aussi directement que le commerce, la vie urbaine. Les villes sont essentiellement des centres d'échange et se développent avec les échanges.

Mais comment s'est accompli le développement qu'ont ainsi rendu nécessaire les transformations économiques, de quelle manière s'est-il produit? L'auteur, qui s'est un peu

donné pour tâche de défendre les villes contre certains dénigrements systématiques, s'efforce de démontrer que, au moins depuis un siècle, les cités ont fourni elles-mêmes une partie de leur accroissement, grâce à la diminution de la mortalité (p. 230 et suiv.); il est cependant bien obligé de reconnaître que, à la seule exception de l'Angleterre, les migrations intérieures sont le facteur essentiel du phénomène (p. 246). Or, ces mouvements migratoires des campagnes vers les villes se font d'après certaines lois. L'auteur en énonce trois principales.

1° Les migrations internes se font très généralement entre des points peu distants les uns des autres. Les grandes cités tirent leurs immigrants de la région qui les avoisine immédiatement; les lacunes qui en résultent dans la population rurale sont comblées par des immigrants venus de districts plus éloignés, l'influence attractive du grand centre se faisant ainsi sentir de proche en proche jusqu'aux derniers recoins du pays (p. 254 et suiv.).

2° Le cercle d'influence des cités varie avec leur importance. La distance entre le point de départ et le point d'arrivée, ou ce qu'on pourrait appeler l'ampleur de l'onde d'immigration, est d'autant plus grande que le centre urbain est plus considérable (p. 259).

3° La part des immigrants dans l'ensemble de la population des villes varie comme la grandeur des villes; mais, dans les communes rurales, c'est l'inverse qui se produit (p. 260 et suiv.); contraste assez remarquable que Mayr avait depuis longtemps mis en lumière. Tandis que, dans les grandes villes, il y a proportionnellement plus d'immigrants que dans les petites, dans les grands villages il y en a moins que dans les petits. Ceux-ci ne se maintiennent qu'en s'annexant des éléments étrangers; ils se suffisent moins à eux-mêmes. — Les courants d'émigration sont en sens inverse des précédents. Si l'immigration est forte dans les villes, l'émigration y est faible. La mobilité du citadin est au-dessous de la moyenne. Les métropoles n'empruntent qu'une faible partie de leur population immigrée aux villes de seconde importance (p. 269 et suiv.).

Les chapitres sur la composition et les mouvements de la population urbaine ont un moindre intérêt. L'auteur apporte pourtant à l'appui de propositions déjà connues des documents nouveaux et même parfois de nouvelles précisions.

Nous signalerons en particulier la discussion où il s'attache à établir que les villes n'ont pas sur la nuptialité et surtout sur la natalité l'influence déprimante que l'on tend généralement à leur attribuer. Sans doute, dans les très grandes villes, la fécondité des mariages légitimes est généralement au-dessous de la moyenne; mais les faits contraires ne laissent pas d'être nombreux (p. 333 et suiv.). C'est que la natalité dépend de conditions multiples : elle est, en partie, bonne ou mauvaise suivant le genre d'activité qui prédomine dans les villes. Quand l'industrie peut facilement occuper la femme et les enfants, le citadin se marie plus volontiers et ne craint pas d'être prolifique (p. 341 et suiv.). Il n'est qu'un point sur lequel l'infériorité des villes est incontestable; c'est pour ce qui regarde la mortalité. C'est, en effet, une loi générale qu'elle est supérieure à celle des campagnes. Mais des faits assez nombreux tendent à démontrer qu'elle va en diminuant à mesure que la science progresse et que la législation et la police tiennent mieux compte de ses indications.

De tout cela se dégage une certaine manière de concevoir le rôle des villes et leur avenir. Quoique l'auteur ait une tendance évidente à réduire au minimum les méfaits qui leur sont attribués, il ne laisse pas de reconnaître qu'elles sont de grandes destructrices de vies humaines. Mais d'abord, cette importante consommation de forces sociales lui paraît être nécessaire pour permettre aux villes de remplir leur fonction qui est d'intensifier les énergies collectives, de porter au plus haut point de développement possible les capacités latentes et dispersées dans la population. Hansen, il est vrai, avait déjà dit que les villes étaient de puissants instruments de sélection sociale ; mais M. W., tout en reprenant le mot, l'entend dans un sens tout différent. Pour Hansen, les villes ne faisaient qu'attirer à elles, par une sélection mécanique, les meilleurs éléments du pays; elles servaient à les trier, mais ne contribuaient pas à faire leur valeur. Pour M. W., au contraire, ce sont elles qui rendent actuels des mérites qui n'étaient que virtuels ; elles surexcitent des forces qui, sans ce stimulant, resteraient inactives et endormies et elles produisent cette surexcitation par le seul fait de la concentration (p. 388). Par conséquent, tandis que, du point de vue de Hansen, elles consommaient sans rien produire, en réalité, ce qu'elles coûtent à la société est compensé et au delà par ce qu'elles rapportent. La civilisation, dont elles

sont les foyers, ne peut pas être obtenue à un autre prix.

De plus, beaucoup des inconvénients qu'elles présentent sont susceptibles de s'atténuer ou de disparaître progressivement. L'hygiène urbaine est destinée à s'améliorer; le développement des voies de communication permettra de plus en plus aux habitations de se disperser sur une large surface, au lieu de s'entasser dans une étroite enceinte. Qui sait même si nous ne verrons pas la force motrice, transportée à domicile, ressusciter, sous une forme nouvelle, l'atelier de famille? Et il paraît bien, en effet, que c'est dans ce sens que l'on cherchera de plus en plus la solution du problème urbain. Il s'agit, en définitive, de conserver les bons effets de la *concentration*, tout en évitant l'entassement et ses funestes conséquences. Or, ce résultat est atteint quand le travailleur peut, sans inconvénient, avoir son foyer loin du centre de ses affaires ou, mieux encore, quand, sans même se déplacer, il peut être mis en communication constante avec les grandes sources productrices de l'activité collective.

Mais précisément parce que telle est la fonction des villes, il est difficile de ne pas trouver bien exiguë la cause par laquelle l'auteur explique leur formation. Sans doute les centres urbains sont facilement des centres commerciaux et, de plus, là où des populations différentes par leurs origines, par leur activité, se trouvent en contact, on voit très souvent se constituer des villes qui sont ainsi commerciales par destination. Il est vrai encore que le commerce a plus d'affinités pour l'organisation urbaine que l'industrie. Mais il s'en faut qu'il ait eu, même dans la genèse de nos villes européennes, la part prépondérante qu'on lui attribue. En réalité, tout ce qui pousse une population sédentaire à se concentrer, pousse aux groupements urbains. Mais ce mouvement de concentration a une étendue et une généralité dont ne sauraient rendre compte les seules nécessités commerciales. C'est une des lois les plus générales qui dominent le développement des sociétés.

L. S. ROWE. — **The city in history.** *American Journ. of Sociol.*, vol. V, n° 6, p. 721-746.

Exposé exotérique et naturellement très rapide des différentes formes par lesquelles ont passé les groupements urbains de l'antiquité à nos jours : cités grecques, cités italiennes, villes du moyen âge, villes modernes.

E. BESTA. — **Sull origine dei communi rurali.** Riv. ital. di Sociol., IIIe année, fascicule VI.

E. VANDERVELDE. — **L'influence des villes sur les campagnes.** Annales de l'Inst. des Siences sociales. An. V, n° 4.

Les villes tentaculaires. Rev. d'Ecn. polit., avril 1899.

BALLOD. — **Die mittlere Lebensdauer in Stadt und Land.** Staats- und socialwissenschaftliche Forschungen, hrsg. v. Schmoller, B. XVI. H. 5, p. 141.

SEPTIÈME SECTION

DIVERS

I. — Sociologie esthétique

Par MM. Hubert et Parodi

G. RENARD. — La méthode scientifique de l'histoire littéraire. Paris, Alcan, 1900, p. 500 in-8°.

M. Renard n'a voulu dans ce livre ni discuter le caractère scientifique de l'histoire littéraire, ni mesurer la valeur démonstrative ou la rigueur de la méthode qu'on y pourrait employer. Il n'a pas tenté davantage d'appliquer cette méthode et d'obtenir, sur une question d'histoire littéraire, des lois ou des résultats scientifiques. A égale distance de la critique logique et de l'œuvre sociologique, son livre clair, facile et abondant, — trop abondant, trop facile et trop clair peut-être, — ne tend qu'à décrire les règles que devrait observer, selon lui, l'historien d'une littérature, et à énumérer les questions qu'il devrait se poser, en illustrant ces indications d'exemples empruntés à la littérature française.

L'auteur pose en principe la nécessité pour l'historien de procéder inductivement, les sciences sociales n'étant « pas assez avancées pour se prêter à la déduction » (p. 13); puis, qu'en dehors de la question de goût ou d'appréciation, qui n'est pas du domaine de la science, il y a, en histoire littéraire, une *question de fait*, suffisamment objective, qui, elle, appartient à la science, et qui consiste à déterminer, en présence d'une œuvre ou d'une époque, ses caractères d'abord, puis les causes qui les expliquent, enfin ses effets ou le sens de son action. Pour y parvenir, après avoir délimité des périodes littéraires, il faudra analyser les œuvres qui les remplissent. Cette analyse sera double. Interne d'abord, c'est-à-dire portant sur le fond de l'œuvre, elle y examinera les cinq espèces essentielles de caractères qu'une œuvre peut présenter : caractères

visuels (l'auteur est-il un visuel ou un auditif ?), sentimentaux (quels sentiments peint-il ou suggère-t-il de préférence ?) intellectuels (quelles sont ses idées ?), tendancieux (quel était son but en écrivant, quelle action voulait-il exercer ?), supra-sensibles (quelle conception nous suggère-t-il de l'au-delà ?). — L'analyse externe portera sur la forme. — L'œuvre analysée est définie, il faut l'expliquer : par sa cause prochaine d'abord, qui est son auteur, puis par ses causes indirectes, qui se résument dans les trois grandes influences qui peuvent agir sur l'auteur même, à savoir son milieu psycho-physiologique (tempérament, caractère), son milieu terrestre et cosmique (son pays, ses voyages, etc.), enfin son milieu social. — Les causes étudiées, on cherchera les effets de l'œuvre, moraux, sociaux (les modes), politiques ou littéraires.

Ces opérations accomplies sur chaque œuvre isolée, il faut les répéter sur l'époque littéraire qu'elles constituent par leur réunion, et l'on obtiendra ainsi selon M. Renard « quantité de vérités démontrables, qui contiennent et résument une multitude de faits particuliers ». — Il s'agira donc ici encore de déterminer l'influence, sur une époque ou une littérature : 1° de son milieu psycho-physiologique (la doctrine de Taine, ramenée à de plus modestes prétentions, est reprise par là) ; 2° de son milieu terrestre et cosmique (la doctrine des climats collaborera ainsi avec celle de la race) ; 3° de son milieu social. Mais ce dernier facteur est si important et si multiforme que l'enquête devra ici se subdiviser, et étudier tour à tour les influences économiques (ce qui sera adopter en quelque mesure le point de vue de Karl Marx), les influences politiques, juridiques, familiales, mondaines, religieuses, morales, scientifiques, artistiques, et encore l'influence de l'éducation en vigueur, et celle des cercles littéraires, et celle des littératures étrangères, et celle enfin de la littérature sur elle-même et de son passé sur son présent. Et M. Renard croit nécessaire d'établir longuement que ces divers ordres de phénomènes peuvent tous avoir quelque relation avec la littérature, tantôt parce qu'ils se développent dans le même sens qu'elle, tantôt parce qu'ils lui fournissent des sujets, tantôt encore parce qu'ils l'orientent et agissent sur elle à la manière de causes véritables, tantôt aussi parce qu'ils en peuvent ressentir les contre-coups et en recevoir quelque impulsion. Mais sa doctrine, toute de conciliation et de juste milieu, se contente de montrer ces échanges d'influences à l'aide

d'exemples choisis dans cette intention, sans se proposer jamais, ni d'en établir l'universalité, ni de donner les moyens de les découvrir ou de les mesurer dans les cas douteux, ni d'en évaluer et d'en peser l'importance. Sa peur, très louable, du paradoxe et de l'esprit de système réduit souvent à peu de chose l'originalité ou la portée de ses conclusions : et l'on ne voit pas bien l'utilité de démontrer par exemple que l'organisation juridique de la famille moderne sert à expliquer certains sujets ou certaines situations de Dumas ou d'Augier ; il paraît étrange surtout de voir mettre des influences de ce genre sur le même pied que l'action d'une littérature étrangère ou de la situation économique. La science n'a expliqué, semble-t-il, que si elle a hiérarchisé les causes.

Quoi qu'il en soit, M. Renard pense que ces recherches doivent mettre l'historien en état de construire « la formule générale » d'une époque : cette formule indiquera les caractères communs à toutes les œuvres de cette époque, s'il s'en rencontre, ou au moins les caractères les plus généraux, en mesurant leur fréquence ; et enfin elle signalera dans quel sens elle semble marcher, et les variations qui s'annoncent. Enfin, l'auteur recherche la cause et les lois essentielles des transformations du goût littéraire, et les trouve, à l'aide d'une déduction psychologique qui lui paraît vérifiée par l'histoire, dans le besoin de changement, caractéristique de la vie même, et dans la double loi de réaction et de développement (ou hérédité). Chaque époque lui apparaît ainsi comme en réaction fatale contre celle qui l'a précédée, et par là se rattachant à celle contre laquelle celle-ci même avait déjà réagi, et en même temps la continuant et en héritant un certain nombre d'idées, de sentiments ou de procédés techniques.

Le mérite de ce livre réside dans ses tendances scientifiques ; elles l'ont garanti de tout exclusivisme ; mais par là même elles l'ont un peu trop incliné aux opinions moyennes et reçues, et en sont arrivées ainsi jusqu'à se démentir elles-mêmes, car M. Renard a cru devoir écarter toute discussion sur l'exactitude des procédés qu'il décrit ou leur valeur comparative. La rigueur scientifique exige, non seulement qu'on ne néglige aucune source d'information, mais encore et surtout qu'on possède les moyens de les éprouver et de les critiquer ; c'est là même ce qui constitue la méthode proprement dite, et il n'y en a nulle trace dans ce livre

de méthodologie. — Néanmoins, il faut savoir gré à M. Renard de la modestie du but qu'il s'est proposé, de la netteté avec laquelle il l'a conçu, et de la fermeté qu'il a mise à s'y tenir. Avec moins de critique et de précision, il s'est trouvé faire ainsi pour l'histoire littéraire quelque chose comme ce que MM. Langlois et Seignobos faisaient récemment pour l'histoire en général : dresser le tableau complet des recherches que suppose une œuvre historique. Comme eux, après avoir établi des faits particuliers, il croit pouvoir « construire des formules générales », résumant les caractères essentiels d'un livre, d'une époque, ou même d'une littérature tout entière.

Mieux que ceux-ci même, il semble se rendre compte des limites de l'œuvre ainsi accomplie : des études littéraires de ce genre fourniront, dit-il, des éléments de travail au sociologue, qui, « par la comparaison des travaux analogues sur les diverses littératures, pourra tenter une philosophie de l'évolution littéraire » (p. 499). Il est vrai qu'il parle souvent, et là même, de « *lois* démontrées », mais il paraît reconnaître cependant que les formules auxquelles l'histoire peut ainsi aboutir ne sont pas des lois véritables : elles n'en ont pas l'universalité, elles restent historiques, c'est-à-dire subordonnées à des conditions locales et particulières. Il semble qu'il y ait en effet deux sortes de généralités, l'une spatiale, l'autre temporelle, qui n'ont pas, à beaucoup près, la même nature logique ni la même valeur explicative. La première n'exprime que la similarité d'effets, répétés un nombre quelconque de fois, d'une seule et même cause particulière. Appellera-t-on loi l'identité d'uniforme de tous les soldats d'un régiment, ou l'identité d'organisation de tous les départements français ? Si l'on veut cependant employer le mot, il faut avouer au moins qu'il ne l'est pas avec la même largeur d'acception que lorsqu'on parle de la loi selon laquelle tombent les corps : ici, à un fait général, qui n'est ni daté ni localisé, est rattaché un effet également général, par suite universellement vérifiable ; là, à une cause ou à un ensemble de conditions unique, qui ne s'est produit qu'une fois au cours des temps, est rattachée une série d'effets semblables. Il faudrait, pour qu'il y eût loi au sens plein, que tout ou partie de ces effets fussent reliés à une condition isolable de toutes les autres, indépendante du reste des caractères de l'époque, et conçue par suite comme pouvant se répéter

n'importe où et n'importe quand. Les formules générales de l'histoire, littéraire ou politique, ne sauraient être de cet ordre qu'en perdant tout caractère historique.

Il est vrai que la sociologie, sinon l'histoire, peut arriver à des lois, et M. Renard lui-même en emploie quelques-unes, sans les établir, il est vrai, car elles supposent, à tout le moins, des comparaisons de temps ou de littératures différentes. Ses dernières conclusions, par exemple, sur les causes essentielles des variations du goût (loi de réaction), sont de ce genre, et en les posant il devient d'ailleurs infidèle à son point de vue : elles dépassent infiniment, en généralité, et ses autres conclusions, et les faits sur lesquels il pourrait prétendre les étayer. Tels encore des principes comme ceux-ci, qu'il indique en passant : « Que la forme se transporte moins aisément d'un pays à un autre que l'idée » (p. 455) ; ou « qu'une conception du beau ne peut passer d'un groupe d'hommes à un autre groupe d'hommes que s'il y a déjà entre eux certaines analogies » (p. 445); qu'en général « les changements d'idées précèdent, et les changements de forme suivent une métamorphose sociale » (p. 24). Vraies ou non, des propositions de cet ordre sont de la nature des lois véritables : mais toute localisation dans le temps ou l'espace y a disparu, et l'induction historique à elle seule ne les saurait établir ; elles demandent, non seulement des rapprochements et des comparaisons d'époques mais sans doute aussi la déduction psychologique. Une fois établies, elles pourraient contribuer à la constitution d'une véritable sociologie esthétique, dont les recherches historiques, même poursuivies avec méthode et critique, ne sont qu'une opération préalable.

D. P.

H. BERGSON. — **Le rire, essai sur la signification du comique.** Paris, Alcan, 1900, p. 204 in-18.

L'étude si originale et si brillante de M. Bergson, si riche d'observations et d'idées, est avant tout une œuvre de psychologie générale et philosophique : mais ses conclusions dépassent la psychologie, et si elles intéressent l'esthétique et la métaphysique, leur importance sociologique ne saurait non plus être niée. L'on sait comment la loi ou la condition première du comique se trouverait, selon M. Bergson, dans « l'insertion de l'automatique dans le vivant », dans la raideur, l'inadap-

tation aux conditions vitales, qu'elle se traduise par la gaucherie des mouvements ou des formes, la répétition régulière des événements ou des mots, aussi bien que par le mécanisme d'un caractère ou d'un sentiment qui semblent se détendre et jouer comme un ressort, et en qui la vie paraît distraite de ses fins toujours nouvelles et de la libre originalité de sa nature. — Mais le rire n'est pas suffisamment expliqué par là : pourquoi cette substitution du mécanique au vivant nous apparaît-elle comique ou ridicule, en un mot risible? C'est que le rire est un phénomène social et répond à une utilité sociale. « La vie et la société ont besoin d'une attention constante et d'un continuel effort d'adaptation à leurs conditions changeantes. » Les inadaptations profondes et essentielles se payent par l'impossibilité même de vivre et s'éliminent d'elles-mêmes. « Mais à la société il ne suffit pas de vivre, elle tient à vivre bien : toute raideur du caractère, de l'esprit et du corps lui sera donc suspecte, parce qu'elle est le signe possible d'une activité qui s'endort et aussi d'une activité qui s'isole... Elle est en présence de quelque chose qui l'inquiète, mais à titre de symbole seulement... C'est donc par un simple geste qu'elle y répondra. Le rire doit être quelque chose de ce genre, une espèce de *geste social* » (p. 20-21), une sorte de *brimade sociale* (p. 138), une *correction*. Sa fonction est « d'intimider en humiliant » (p. 202); et par là il ne saurait être entièrement bon. — Les rapports du comique et de la comédie avec l'art et avec la vie apparaissent dès lors sous un jour nouveau. L'art en général, et la tragédie par exemple, tend à retrouver l'individualité pure sous les idées communes ou les habitudes impersonnelles qui sont nécessaires à la société : il évoque en chacun de nous un monde de sons ou de formes, d'impressions ou de sentiments qui nous font vivre une vie nouvelle, toute désintéressée et particulière, et nous détournent de la pratique et de l'action en commun pour nous faire poursuivre notre rêve dans l'isolement de la conscience propre. Dès lors, nulle généralité dans l'art : « de ce qu'un sentiment est reconnu généralement pour vrai, il ne s'ensuit pas que ce soit un sentiment général » (p. 166). L'art « tourne le dos » à la société ; il est « un retour à la simple nature » (p. 175). Il en va autrement de la comédie : puisque le rire est une correction sociale, « il est utile que la correction atteigne du même coup le plus grand nombre possible de personnes » (p. 176). La comédie peindra donc des types généraux, et par

là, poursuivant un but utile au perfectionnement général, elle ne « relèvera plus de l'esthétique pure » et « se balancera entre la vie et l'art » (p. 22).

On ne saurait trop tenir compte des analyses si fines et si précises par lesquelles M. Bergson justifie sa thèse et montre le caractère éminemment social du rire; nul n'a mis plus fortement en lumière qu'il faut faire intervenir la société avec ses besoins, ses intérêts propres, ses traditions ou ses préjugés, pour expliquer les formes diverses du comique et nous en découvrir les lois, mieux que ne pourraient le faire soit l'esthétique pure, soit la pure psychologie. Mais, d'autre part, sa doctrine retire autant, en somme, à la sociologie qu'elle lui accorde, puisque, lui abandonnant le rire et la comédie, elle semble lui déclarer étrangers non seulement la tragédie, mais tous les autres arts en général. Or, s'il n'est pas douteux que l'art peint l'individuel, faut-il en conclure que toute généralité doive en être absente? L'œuvre esthétique ne doit-elle pas être comprise, ne s'adresse-t-elle pas à un public, et par là ne reste-t-elle pas sous la dépendance des sentiments ou des idées de la société tout entière, et même doublement, puisque l'artiste est lui-même un homme soumis comme tous les autres aux influences et aux lois de la vie en commun? « Un sentiment reconnu généralement pour vrai n'est pas nécessairement un sentiment général », nous dit M. Bergson; mais encore faut-il qu'il enveloppe, en les dépassant si l'on veut et en les poussant plus loin, certains éléments communs à toute âme humaine ou à tout un groupe d'âmes, pour y éveiller comme des résonances qui le fassent reconnaître et partager par tous. De ce point de vue, la conception que se fait M. Bergson des rapports de l'art et de la société resterait donc à préciser. Et peut-être ces rapports auraient-ils besoin d'être précisés aussi, en sens inverse, en ce qui concerne la nature sociale du rire ou de la comédie. Cette nature sociale, M. Bergson la pose a priori dès ses premières pages, car on ne saurait la considérer comme établie par la remarque que le rire est communicatif et qu' « on rit mieux à plusieurs », ce qui pourrait se dire de la plupart des émotions humaines. Il reste à savoir si le sentiment du comique, et le rire qui en résulte, ne naît pour lui que de l'utilité sociale et en est proprement un produit, ou si la société ne fait là que tourner à son profit une manière de sentir et un mécanisme psychologique dont les éléments étaient donnés dans la conscience individuelle.

Certaines phrases de M. Bergson semblent indiquer qu'il adopte la première thèse, mais elle soulève assez de difficultés pour qu'on puisse désirer sur ce point une affirmation et des raisons plus décisives.

D. P.

AD. BUECHER. — **Arbeit und Rhythmus** (*Le travail et le rythme*). 2e édition. Leipzig, Teubner, 1899, p. x-412 in-8°.

C'est une théorie générale des origines de la musique et de la poésie à propos d'une étude sur les chants de travail. Le point de départ est une critique des préjugés courants sur l'inaptitude des sauvages au travail. M. Bücher ne pense pas que l'on puisse établir entre le travail et le jeu une distinction ; la plupart des danses des primitifs, par exemple, seraient difficiles à partager entre les deux modes d'activité. La transition du travail au jeu est établie par le rythme. L'effort devient facile quand il est divisé. Plus les efforts élémentaires sont égaux, moins l'effort total est pénible. L'action devient automatique et la tension est supprimée. La succession des efforts élémentaires séparés par des repos ou des temps de moindre tension forme le rythme. Ce rythme, qui allège le travail individuel, devient nécessaire dans le travail collectif, qu'il contribue à organiser. Le rythme du mouvement et de l'effort se traduit à l'oreille par des sons (chocs d'instruments, etc.). A ces sons produits par le travail s'ajoutent des cris destinés à marquer le rythme ou à exprimer l'effort produit. Ces cris rythmiques sont la forme élémentaire du chant de travail. Une phrase simple, puis un ensemble de phrases coordonnées, un récit, un drame se superposent au rythme donné. C'est le travail collectif des femmes qui produit le plus grand nombre de ces chants rythmés.

Une collection de chants, rangés d'abord selon l'ordre des travaux auxquels ils correspondent, puis dans un ordre ethnographique, illustre la thèse. M. Bücher a déjà enrichi cette partie de son livre et il pourra l'enrichir encore. Tous les genres de poésie y sont représentés. S'ensuit-il que toute poésie soit sortie, par l'intermédiaire du chant de travail, du travail tel que le définit le premier chapitre ? M. Bücher le croit. Tout irait bien si toutes les métriques du monde ressemblaient à la métrique grecque, c'est-à-dire étaient fondées sur l'évaluation numérique des syllabes, la quantité. La théo-

[illegible]

[illegible] ... Lectures ... à l'École du Louvre [illegible]

[illegible] ... et gothique [illegible]

[illegible] — Die ersten Künstler [illegible]

[illegible]

GROOS — Die Spiele der Menschen [illegible]

SELENKA — Der Schmuck der Menschen [illegible]

A. VIERKANDT — **Die Arbeitsweise der Naturvoelker.** Neue Jahrbuecher für d. klassische Alterthum, 1900, I, 117-127.

A propos du premier chapitre du livre de Bücher, *Arbeit und Rythmus.*

ANFOSSO (LUIGI). — **L'arte nei delinquenti** (*L'Art chez les délinquants*). Messine, Trimarchi, p. 80, in-8°.

L'auteur étudie l'influence du milieu où vivent les criminels, et notamment de la prison, sur le sentiment esthétique et les moyens d'expression du délinquant. L'effet en est le *vérisme* ou réalisme triste. Notons en passant la mystification dont l'auteur a été victime de la part d'un détenu de nationalité roumaine. Anfosso, sans le savoir, s'est vu dédier sous ce titre : « A ma patrie, ma chère Roumanie » la romance populaire, bien connue en France : J'irai revoir ma Normandie (p. 45 et 46). Ce petit fait prouve que l'esthétique des délinquants est un problème malaisé à poser et à résoudre, car rien absolument ne peut garantir leur probité littéraire.

G. R.

II. — TECHNOLOGIE

Par M. H. HUBERT.

Les instruments divers dont se servent les hommes (outils, armes, vêtements, ustensiles de toute sorte, etc.), sont des produits de l'activité collective. Ils sont toujours symptomatiques d'un état de civilisation déterminé ; c'est dire qu'il y a, entre eux et la nature des sociétés qui les emploient, des rapports définis. La détermination de ces rapports constitue donc un problème sociologique et la technologie, considérée sous cet aspect, est une branche de la sociologie. C'est à ce titre qu'elle figure ici. Comme cette science n'est guère encore qu'un *desideratum*, nous n'avons nullement cherché, dans ce qui suit, à être complet et à réunir tous les matériaux qui pourront servir à ces sortes d'investigations. Nous nous sommes bornés à réunir quelques ouvrages qui nous ont paru particulièrement propres à appeler sur ces questions l'attention des sociologues.

Nous comprenons sous cette rubrique ce qui se rapporte à la maison ; car la maison est, en définitive, un instrument de la vie humaine. Jusqu'à présent, nous avions fait figurer les études relatives à l'habitation dans la morphologie, parce que

la forme des maisons contribue à déterminer la forme matérielle des groupes qui y habitent. Mais il est peut-être plus rationnel de les classer ici. Il y a trop de rapports entre la maison et les instruments quotidiens de la vie.

E. D.

BALFOUR (HENRY). — **The natural history of musical bow; a chapter in the development history of stringed instruments of music. Primitive types** (*Histoire naturelle de l'arc musical; un chapitre de l'histoire du développement des instruments à cordes; types primitifs*). Oxford, Clarendon Press. 1899, p. VIII-87, 61 figures et 1 carte.

C'est un excellent chapitre de technologie où M. Balfour nous montre comment une forme donnée d'instruments peut exister en soi, indépendamment de son emploi primitif et s'adapter successivement à des usages différents. Voici les étapes de la transformation de l'arc en instrument de musique : 1° L'arc peut servir temporairement d'instrument de musique, la bouche faisant office de résonnateur (Damaras, Mandingues, Caffres). 2° L'arc simple est employé exclusivement comme instrument de musique (Niger et Bénoué, Bimbia, Cameroun, Basse-Guinée, Boubi de Fernando-Po, Angola, Bongo, Niam-Niam, Zoulous, Basouto, Souazi, Mashona, Moussorongo, Hottentots). La bouche sert de résonnateur. 3° Un résonnateur, une gourde généralement, est adapté à l'arc (Congo, Arouwimi, Angola, Bangala, Balounda, Kibounda, Malange, Caffres et Zoulous, Basouto, Bechouana, Batlapin, Manica, Hottentots, Mashona, Zambèze, Mozambique, Ouamakoua, Ouagogo, Ouanyamouezi, Région des Lacs, Madagascar, île de la Réunion, île Chagos, Galla, Nègres américains, Patagonie, Japon, Nord de l'Inde, Travancore, Archipel Malais, Nouvelle-Guinée, Nouvelle-Bretagne, îles Salomon, Santa-Cruz, Nouvelles-Hébrides, Marquises, Hawaï). Dans le royaume de Siam, les îles Salomon, la Nouvelle-Guinée et les îles Hawaï, l'arc monochorde primitif se complique d'une deuxième corde ; dans un mythe japonais, cité par M. Balfour, le musicien joue sur une réunion de 6 arcs. La Grèce est comprise dans l'ère de diffusion du *musical bow* ; le dieu de la lyre, Apollon, est un archer. En Amérique les preuves décisives de l'emploi de l'arc musical avant la découverte de Colomb manquent complètement. M. Balfour, dont les

conclusions d'ailleurs sont fort réservées, pense que la similitude des résonnateurs prouve qu'il y a entre les différents cas des affinités phylogénétiques.

H. H.

MUNRO (ROBERT). — **Prehistoric Scotland and its place in Europaean civilisation.** Edimbourg, William Blackwood and Sons, 1900, p. xx-502, in-8°, avec 262 figures, XVIII planches hors texte.

L'archéologie préhistorique se soumet d'elle-même à la critique sociologique. L'absence des éléments d'une chronologie précise a obligé les savants à classer les faits dans un ordre de succession rationnel ; la rareté et l'insuffisance des documents les a contraints à en pousser aussi loin que possible l'interprétation. Les préhistoriens font de leur mieux pour reconstituer un tableau du monde primitif ; nous reconnaissons sans peine que ce mieux n'est pas toujours grand'chose. L'archéologie préhistorique part de ce principe plus ou moins conscient qu'il y a coordination entre les éléments et les produits d'une civilisation donnée. M. Munro, qui ne paraît pourtant pas trop sacrifier aux idées générales, écrit (p. 137) : « Les progrès de l'intelligence de l'homme se sont *stéréotypés* dans le monde matériel par les changements correspondants des œuvres de son industrie. Il s'ensuit que, dans l'analyse des documents archéologiques — instruments, armes, ornements, temples, maisons, idoles, etc., — nous avons un moyen d'avoir quelques informations sur la condition intellectuelle et sociale de l'homme au cours du passé de sa vie sur la terre. » Le préhistorique présente même pour nous cet avantage particulier que, grâce au peu de complication des faits et au petit nombre des documents, il met leur dépendance réciproque en lumière mieux que toute autre discipline. Parmi les documents étudiés, ce sont les tombeaux qui sont les plus significatifs, parce qu'ils portent témoignage de quelques-unes des idées morales de la société à laquelle ils appartiennent et d'autre part que le mobilier funéraire des morts comprend un bon nombre des objets, outils, vases, armes, objets de parure, en usage dans la vie ordinaire; ils réalisent en fait les corrélations caractéristiques. Pour les constructions et en particulier pour ces huttes de pierre voûtées en encorbellement, les *beehive houses* (rûches), dont l'Ecosse présente un si grand

nombre, pour ces forts, les *brochs*, semblables aux *nouraghes* de Sardaigne, il est très difficile de déterminer avec exactitude à quelle civilisation ils appartiennent; ce type d'édifices s'est transmis de génération en génération, comme les *trulli* de l'Italie méridionale. Pour ma part, je crois qu'il est impossible de séparer cette architecture de celle des tumulus à chambre sépulcrale. Ce que l'on peut écrire sur l'organisation de la vie industrielle, sur le commerce et les commencements de la division du travail est encore malheureusement trop court (p. 157). Les outils néolithiques sont déjà des objets d'exportation plus ou moins lointaine; le bronze, naturellement, est l'objet d'un travail spécialisé et est colporté par des marchands. P. 260 et 261, nous voyons figurées des fibules italiennes.

Le deuxième problème de l'archéologie préhistorique est celui du développement des industries, de l'art et des styles, c'est le problème des époques. Il est toujours intéressant de constater une fois de plus que la succession des couches archéologiques reste à peu près partout la même. L'Écosse n'étant devenue habitable qu'à la fin de l'époque quaternaire, le premier âge de la pierre est ici l'âge néolithique. la civilisation du bronze est largement représentée; le fer vient en retard. Mais l'intérêt particulier que présente l'archéologie de la Grande-Bretagne est qu'elle montre le développement naturel de la civilisation et de l'art celtiques (La Tène) étouffés sur le continent par la conquête romaine. Elle complète le tableau rationnel des époques.

H. H.

P. GIROD ET E. MASSÉNAT. — **Les stations de l'âge du renne dans les vallées de la Vézère et de la Corrèze**. Paris, J.-B. Baillière, 1900, p. VIII-101-44, avec 110 planches.

Le Dr Paul Girod publie une collection méthodiquement formée par M. Elie Massénat et complétée par lui. Il nous donne un excellent exemple de la coordination de traits qui permet de tirer de l'étude d'une station le tableau plus ou moins complet d'une civilisation. A vrai dire M. Girod ne s'est pas soucié de justifier ici la méthode de l'archéologie préhistorique, et il n'avait pas à le faire. Les habitants des cavernes et des abris de la Vézère et de la Corrèze sont des

chasseurs et des pêcheurs. Ils chassent avec des sagaies (gravure de la chasse à l'auroch) lancées au moyen de propulseurs ou avec des flèches, parfois empoisonnées (flèches à encoche); ils pêchent avec des harpons dont le manche sert de flotteur. Ils ont des vêtements (position des coquilles décoratives trouvées sur le corps de l'homme écrasé de Laugerie-Basse; aiguilles d'os), vêtements de peau (abondance des grattoirs). Ils se tatouent et se peignent le corps (broyeurs). Ils n'ont point de bétail domestique (les ossements trouvés dans les foyers appartiennent à des animaux de tout âge; les squelettes sont incomplets, les bêtes étant dépecées à l'endroit où elles sont tuées); ils n'ont point de chiens (les épiphyses des os sont intactes, les os ne sont pas mâchonnés). Ils ont des relations de nature incertaine avec des populations lointaines (présence dans les collines de la *Paludina-Centa* de l'île de Wight); ils n'ont point de monnaie (petit nombre des coquilles). Les instruments portent des *marques de propriété* (p. 89 et *passim*). Nous hésitons pour notre part à penser que certains bâtons plus ou moins décorés soient des baguettes de tambours sacrés.

Les stations étudiées dans le présent volume font voir quelles sortes de développement l'emploi d'une matière nouvelle, le bois de renne, peut introduire dans une industrie. M. Girod nous montrera probablement dans les volumes suivants la filiation des outils d'os et des outils de pierre, l'adaptation de la matière à l'objet et à la forme précédemment donnée. Les instruments nouveaux typiques sont le harpon barbelé, l'aiguille et la navette.

Enfin les chasseurs de rennes ont un art. Ils décorent leurs outils de figures géométriques et de points. M. Girod ne pense pas que les figures qu'ils tracent aient la moindre signification symbolique, ce sont tout au plus des marques de propriété. Les dessins d'animaux sont purement naturalistes; nous ne sommes pas encore aux essais de stylisation; ils traduisent l'impression vive produite par les choses sur des dessinateurs bien doués. M. Girod ne pense pas que les gisements étudiés par lui permettent d'établir une chronologie entre les différentes formes de l'art, sculpture en ronde bosse, gravure, transition entre la gravure et le bas-relief; il suppose qu'elles ont coexisté. Il n'admet pas davantage que l'on puisse, avec un autre fouilleur de cavernes, M. Piette, séparer en couches stratifiées les différentes formes de harpons.

J'ai [illegible] comparer les sauvages de la Vézère aux [illegible] pourquoi s'abstiendrait-il de faire ici cette comparaison [illegible] semblable pour la fabrication [illegible] peut-être pour expliquer les [illegible]

H. H.

Der Hausbau auf den Karolinen und Palau *L'architecture aux* [illegible] p. 142-144.

A [illegible] marquée dans les [illegible] cinq sortes de maisons : 1° les [illegible] la communauté ; 2° les maisons [illegible] et sorciers ; 3° les maisons d'habitation [illegible] constructions temporaires diverses ; et 5° les [illegible]

G. BANCALARI. — **Forschungen und Studien ueber das Haus.** IV. *[illegible] der Geraethe*. Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1900, p. 1-22.

MIELKE (Robert). — **Die Bauernhaeuser der Mark**, mit 88 Abbild. Berlin. Stankiewicz, 1899.

M. HEYNE. — **Fünf Bücher deutscher Hausaltertuemer**, v. d. aeltesten Geschichtszeiten b. z. 16. Jahrh. Ein Lehrbuch. I. Das deutsche Wohnungswesen. Leipzig. Hirzel, 1899. p. VII-400 in-8°.

SMITH (Harlan I.). — **Stone hammers or pestles of the North-West coast of America.** American Anthropologist. I, 1899, p. 361-365.

Constitution d'un type d'instruments.

JAEHNS (Max). — **Entwickelungsgeschichte der alten Trutzwaffen** (*Evolution des anciennes armes offensives*). Berlin, 1899. Ernst Siegfried Mittler u. Sohn, 1899, p. XIII-401, in-4°, 40 planches.

Ch. LETOURNEAU. — **La monnaie chez les races de couleur.** Bulletin de la Société d'anthropologie, 1899, p. 679-692.

R.-C. TEMPLE. — **Beginnings of currency.** Indian Antiquary 1900, XXIX, p. 29-45, 61-63.

Se rattache à l'article du même auteur sur les développements de

la monnaie en Extrême-Orient (*Ib.*, xxviii, p. 102). Etudie les systèmes d'échange, de *currency* (valeur), et de monnaies dans les diverses tribus plus ou moins sauvages de l'Inde, de l'Indo-Chine, des Andamans. Au système de l'échange plein d'inconvénients, aurait succédé celui de la valeur, c'est-à-dire celui des marchés passés d'après estimation des prix suivant leur rapport à un objet utile (p. 34). Puis l'auteur pose la question difficile de la transformation de la valeur en monnaie, et en monnaie métallique en particulier. Il voit entre ces deux systèmes plusieurs chaînons : la mesure exacte des objets devenus valeurs-types (gâteaux de sels marqués, tambours des Karens), les coquillages, la monnaie de cuivre et d'étain, objets de plus en plus inutiles et de plus en plus doués du pouvoir d'achat.

M. M.

On trouve une autre édition de ces mêmes articles dans le *Journ. Anth. Inst.*, N. S. II, 1 et 2 ; p. 99 et suiv.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

MÉMOIRES ORIGINAUX

DEUXIÈME PARTIE

ANALYSES

PREMIÈRE SECTION. — *Sociologie générale.*

I. — MÉTHODOLOGIE. CONCEPTIONS GÉNÉRALES DE LA SCIENCE
par M. C. Bouglé.

II. — TRAITÉS GÉNÉRAUX, ÉTUDES D'ENSEMBLE SUR L'ÉVOLUTION SOCIALE
par MM. A. Aubin, C. Bouglé et P. Fauconnet.

III. — LA MENTALITÉ DES GROUPES

par MM. Durkheim et Parodi.

IV. — ANTHROPOLOGIE ET SOCIOLOGIE

par MM. H. Hubert et M. Mauss.

V. — HISTOIRE DES DOCTRINES SOCIOLOGIQUES

par M. C. Bouglé.

DEUXIÈME SECTION. — *Sociologie religieuse.*

par MM. H. Hubert et M. Mauss.

I. — CONCEPTIONS GÉNÉRALES

II. — PHÉNOMÈNES RELIGIEUX ÉLÉMENTAIRES

A. — *Religions primitives.*

B. — *Superstitions populaires.*

III. — LA MAGIE

IV. — CROYANCES ET RITES RELATIFS AUX MORTS

V. — LES SOCIÉTÉS RELIGIEUSES ET LEUR ORGANISATION

VI. — LE RITUEL

A. — *Cérémonies. Rites manuels.*

B. — *Rites verbaux (La prière, le charme).*

C. — *Les fêtes ; le Calendrier religieux.*

VII. — LES REPRÉSENTATIONS RELIGIEUSES

A. — *La Conception des Dieux et des autres êtres religieux.*

1° Les dieux.

2° Les saints.

3° Les démons.

B. — *Mythes, légendes, contes.*

C. — *Dogmes.*

II. — [illegible] SUR LES GRANDES [illegible]

TROISIÈME SECTION. — *Sociologie juridique et morale*

[illegible] considérées dans leur [illegible].

I. — CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

A. — *[illegible] l'évolution juridique et morale.*

par MM. Lapie, Fauconnet, Durkheim et Aubin.

B. — *Le [illegible] coutumier.*

par M. Fauconnet.

C. — *De la jurisprudence.*

par M. E. Lévy.

II. — [illegible] SOCIALE ET POLITIQUE

A. — *[illegible] en général.*

par MM. B[illegible] et D[illegible].

B. — *L'organisation politique*,
par MM. Durkheim et Lapie.

C. — *L'organisation des groupes locaux secondaires* (*Administration des villes, villages, cantons, etc.*)
par MM. Bouglé et Durkheim.

III. — ORGANISATION DOMESTIQUE
par M. Durkheim.

A. — *La famille*.

B. — *Le mariage, la société conjugale, la condition de la femme.*

IV. — LE DROIT DE PROPRIÉTÉ
par MM. Durkheim et E. Lévy.

V. — LE DROIT CONTRACTUEL
par MM. Durkheim et E. Lévy.

Digitized by Google

III. — DE LA MORALITÉ ET DE LA CRIMINALITÉ EN GÉNÉRAL SUIVANT LES PAYS

par MM. Durkheim et Richard.

IV. — FACTEURS DIVERS DE LA CRIMINALITÉ

par MM. Durkheim et Richard.

V. — FORMES SPÉCIALES DE LA CRIMINALITÉ ET DE L'IMMORALITÉ

(*Attentats contre les personnes et les biens, vagabondage, suicide, prostitution.*)

par MM. Durkheim et Richard.

VI. — LES ASSOCIATIONS DE MALFAITEURS

par M. Richard.

VII. — FONCTIONNEMENT DU SYSTÈME RÉPRESSIF

par MM. Richard et Fauconnet

VIII. — LA FOLIE COMME FAIT SOCIAL

CINQUIÈME SECTION. — *Sociologie économique.*

I. — ÉTUDES GÉNÉRALES. MÉTHODOLOGIE

par M. F. Simiand.

II. — SYSTÈMES ÉCONOMIQUES

par M. F. Simiand.

III. — RÉGIMES DE LA PRODUCTION.

A. — *Régime de la corporation*,

par M. F. Simiand.

B. — *Régime de la coopération, spécialement de la coopération en agriculture*,

par MM. F. Simiand et H. Bourgin.

C. — *Les Trusts*,

par M. H. Bourgin.

D. — *Régime de la production municipale*,

par M. F. Simiand.

IV. — FORMES DE LA PRODUCTION (PROPREMENT DITE) ET FORMES DU COMMERCE

par M. F. Simiand.

V. — CLASSES ÉCONOMIQUES

par M. F. Simiand.

VI. — ÉLÉMENTS DE LA RÉPARTITION

par M. F. Simiand.

A. — *Salaire.*

III. — LES GROUPEMENTS URBAINS

par M. DURKHEIM.

SEPTIÈME SECTION. — *Divers.*

I. — SOCIOLOGIE ESTHÉTIQUE

par MM. HUBERT et PARODI.

II. — TECHNOLOGIE

par M. HUBERT.

INDEX DES NOMS D'AUTEURS

DONT LES TRAVAUX SONT L'OBJET D'ANALYSES

OU DE NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

INDEX DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LA SECONDE PARTIE

ÉVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY